

**“No somos
huairapamushkas,
unas hijas del viento”**

Parentesco, género y las intimidades del
poder en la reproducción transnacional

Grégory Dallemagne

TESIS DOCTORAL
NOVIEMBRE DE 2015

Directores:
Dr. Juan Carlos Gimeno Martín
Dra. Liliana Suárez Navaz

Departamento de antropología social
y pensamiento filosófico español

Facultad de filosofía y letras





Este trabajo está registrado bajo la licencia Creative Commons Attribution—NonCommercial—ShareAlike 4.0 International License. Para ver una copia de dicha licencia, ver la página <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> o escribir a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA.

Usted es libre de: copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra. Bajo las condiciones siguientes:

Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

© Grégory Dallemagne, Madrid, 2015

Apéndice traducido por Virtudes Téllez

à bonne-maman

à ma mère, à mon père

<i>Agradecimientos</i>	ix
<i>Cómo transitar por la tesis</i>	xii

Parte I Caminando con familias de Jatun Pamba. Etnografiando las resistencias en España y en los Andes

<i>Genograma I – Familias emparentadas con Eleonora Machay y Mario Toaquiza</i>	2
---	---

UNO - Introducción. Las intimidades del poder y sus resistencias 5

<i>Caminando con mujeres de Jatun Pamba</i>	8
<i>Género, parentesco y patriarcado</i>	14
Clases sociales y patriarcado en los Andes	16
Parentesco y relaciones de poder	21
<i>Mujeres que no quieren ser huairapamushkas</i>	25
De agencia y actos performativos	26
Formas de resistencia y patriarcados	30
<i>Procesos de reproducción social en una economía globalizada</i>	33
De “global householding” a las “casas”	37
Estrategias familiares de reproducción	41
La endogamia como estrategia matrimonial	45
<i>Los juegos étnicos en la reproducción transnacional</i>	48
Las alianzas como formas de resistencia y definición de la pertenencia	49
<i>Una nota epistemológica</i>	52
De gubernamentalidad postcolonial y de identidades	53
La mirada transnacional	55
La re-conexión con la economía y la epistemología de los espacios	56
<i>Breve nota sobre la etnografía y la construcción de los datos</i>	59
<i>Estructura de la tesis</i>	61

Parte II “¡Para! Ya no, ya no.” Relaciones de poder en familias transnacionales

<i>Genograma II – Descendientes del patriarca Machay</i>	66
DOS - “Mi hija no es una <i>karishina</i>” Normas de feminidad en la transformación de estructuras patriarcales	69
<i>De normas, agencia y patriarcados</i>	69
Migración femenina, división sexual del trabajo y sexualidad	73
<i>“Mi hija no es una <i>karishina</i>.” Matrimonios, feminidad y disciplina</i>	78
Elección preferencial de la esposa en Jatun Pamba	78
La <i>karishina</i> como forma de disciplinamiento	82
<i>La <i>karishina</i> como estrategia de control y de movilidad social</i>	85
Patriarcado “andino” y normas de feminidad	90
<i>Estrategias de trasgresión y reproducción de las familias</i>	92
Transformación de estructuras de dominación patriarcal	95
TRES - <i>Huairapamushkas</i>, las hijas del viento. Afinidad, capitales y negociaciones de “ser mujeres”	98
<i>De sujetos subalternos y del tambaleo de la hegemonía</i>	99
Relaciones de poder y normas de feminidad	103
Construyendo el parentesco en el conflicto y la reciprocidad	105
<i>Parientes afines, ¿una estructura de poder?</i>	111
La honradez de la nuera	111
“Ahora está estudiando porque nosotros la estamos apoyando.”	114
Los patrones residenciales como dominación estructural	119
“Tampoco voy a cerrar mis puertas al amor.” Apoyos para la agencia	122
<i>Los capitales en juego en la negociación de “ser mujeres”</i>	127
Controlar a las “liberales”	129
¿Qué está en juego entre las cuñadas?	130
Patriarcado y reproducción de las “casas”	132
¿Las mujeres son más indias?	135

Parte III “Yo soy más de raíces.”
Las alianzas en la reproducción transnacional

<i>Genograma III – Familias emparentadas con la familia Cuiba</i>	140
<i>Genograma IV – Alianzas políticas y estrategias matrimoniales</i>	142
<i>Genograma V – Vínculos entre las familias de Lisa y Jaime</i>	144
<i>Genograma VI – Matrimonio y comunión como actos performativos de las alianzas entre las “casas” Toaquiza, Machay y Amogimba</i>	145
<i>Mapa de Jatun Pamba</i>	146

CUATRO - “Ah ¡los varayuks! ¡Eran para los matrimonios!”
Genealogía de estrategias matrimoniales y reproducción comunitaria **147**

<i>Genealogía de las condiciones de posibilidad</i>	147
Genogramas y endogamia “sin regla”	150
Sentimiento de pertenencia, las fronteras que vinculan	154
<i>De etnicidades, o las condiciones sociales de la producción de los medios materiales de la existencia social</i>	157
Las Haciendas y las bases económicas de la división étnica	159
“Ah, ¡los varayuks! ¡Eran para los matrimonios!”	162
Tierras y parentesco: la reciprocidad como relaciones de producción	170
Concentración de apellidos en las tierras y formación de las “casas”	175
<i>La relación con el mundo urbano y las inversiones familiares</i>	180
El peso simbólico de los apellidos	180
El mundo mestizo y la evolución del uso de las tierras	186
Eleonora, la revalorización de las hijas en las estrategias familiares	189
<i>La reproducción de las “casas” en el campo transnacional</i>	193
“Eres de Jatun Pamba, eres indígena.”	194
“Nosotros somos nativos originarios.” Apellidos “puros” como capital	197
Las alianzas transnacionales	199
<i>La integración de los miembros de las “casas”</i>	202

CINCO - De duendes, de serpientes y del ambiente de las “latinas”.
Intimididades del poder y formas de resistencia en la reproducción transnacional **207**

<i>Estrategias matrimoniales: performando el “aquí” y el “allá”</i>	207
De la “regla” parcialmente explicitada al habitus de emparejamiento	210
Vínculos como formas de resistencia y frontera étnica	212
<i>Las fuerzas de la reproducción comunitaria transnacional</i>	214
“Que no se nos olviden las costumbres ni lo que somos”	214
La Comuna encarnada en sus duendes	217
Las serpientes que sancionan la pertenencia en la alianza	223
“Dicen ‘yo soy de Calderón’. ¡Mentira podrida, tú eres de Jatun Pamba!”	227
El “allá” y la legitimación del proyecto migratorio	229

| “No somos *huairapamushkas*”

Los capitales de las estrategias transnacionales de reproducción	233
¿El “allá” como identidad cultural y estrategia matrimonial?	239
Las alianzas familiares como formas de resistencia	242
<i>La lucha de los/as jóvenes “latinos/as”</i>	248
Lo “latino” como identidad postcolonial	250
Las intimidades de la frontera étnica	254
El ambiente de las “latinas”	259
<i>De vuelta al control sobre la sexualidad femenina</i>	261
“¡Estate tranquila!” Violencia sexual y prestigio de los varones	263
“Piensan que ya voy a venir embarazada”	265
Las “latinas” que no quieren ser <i>huairapamushkas</i>	270

Parte IV Lo personal es político. De intimidades del poder y de distancias

SEIS - A modo de conclusiones 277

<i>La reproducción de las “casas” en el campo social transnacional</i>	277
Formas de resistencia y nociones de pertenencia	277
La agencia de las mujeres de Jatun Pamba	282
Las alianzas y la reproducción de las “casas”	284
Palabras finales	290

SIETE – Apéndice. Subjetividad erótica, construcción de la alteridad y etnografía 292

<i>Subjetividad erótica en el trabajo de campo</i>	293
El carácter político de las condiciones de producción de etnografías	294
Subjetividad erótica y alteridad en el diálogo intersubjetivo	296
Alteridad y posicionamiento como “ser sexuado”	302
<i>Conocimientos situados y condiciones de producción del saber</i>	308
Deconstruir la imagen del investigador “asexual”	308

Anexo I - Entrevistas cortas a jóvenes migrantes 313

Bibliografía 319

Agradecimientos

Escribí esta tesis llorando. Mientras me adentraba en la escritura, hace año y medio, empezaba un camino hacia mí mismo, conectando con el parentesco, la sexualidad, el sexo/género, y... la pertenencia. Estos seis años de etnografía acompañaron mis propias luchas, las formas que tomaba mi práctica de resistencia a la reproducción de una sociedad y de un modelo de familia que no aceptaba. En los senderos que me llevaron a las conclusiones de esta tesis resolví mis conflictos personales y decidí que yo tampoco quería ser *huairapamushka*, un hijo del viento.

Te quiero agradecer a ti, María, por acompañarme en este camino que necesitaba desvelar, en el cual demandaba que me dieran un empujoncito para alzarme y responsabilizarme de mí mismo y de mis decisiones, incluso de las teóricas. Sin ti, el camino hubiera sido diferente, y mucho más largo. Gracias. También quiero agradecer a las personas que me instaban estos años a que caminara con la espalda recta, así como a mis profesoras y profesor de yoga, Montse, Nuria y Miguel. A Alicia, por ayudarme a terminar de desvelar mi conexión con mi abuela materna y con el mar.

Este camino se lo debo a las personas que hicieron posible mi investigación, que aceptaron mi presencia en sus vidas, poniendo sus límites a nuestra relación y aceptando (o tolerando) los míos. Nunca podré devolverles lo que me ofrecieron las personas de Jatun Pamba que me acogieron, me nutrieron, me cuidaron y me compartieron sus experiencias. Les tengo un inmenso cariño, y espero poder apoyarles cuando me necesiten.

A Víctor y Marta, mis compis, por los dos años y medio que hemos vivido juntas, por compartir momentos alegres, intensos y duros de la vida, por compartir nuestras diversas formas de vivir la antropología. Víctor, por compartir nuestras respectivas crisis en momentos opuestos del quinto septenio. Marta, por ser mi apoyo cotidiano en toda la redacción. ¡Les echo de menos!

A Mams, Paps, mis hermanos Matthew y Thibault, mi hermana Vanessa, mi cuñado Fabien y mi sobrinita Maya que son muchas veces (aunque no consiga siempre hacerselo ver) mi línea de flotación; cuando estoy triste, es en ellos/as que pienso para darme un empujoncito, son mi familia. A mis amigos y amigas que compartieron conmigo este proceso, de cerca o de lejos, y que

comprendieron mis ausencias, no solo físicas. A mis amigas de los lunes al sol, especialmente a Majo por su ayuda con la portada. A mi nueva familia del Manantial, que me arropó en la fase final de la tesis, y a Óscar por digitalizar el mapa de Jatun Pamba.

A Laura Merla por su continuo apoyo desde mi estancia en el CIRFASE (UCLouvain) en el verano de 2013, un apoyo que vitaliza mi deseo de seguir hacia un proyecto postdoctoral. En este mismo sentido, agradezco a Cristina Vega por su ayuda durante mi estancia en el verano de 2012 en la FLACSO, sede Ecuador, por haber mostrado en seguida mucho interés por mi trabajo y haberme invitado a ser parte del proyecto que dirigía con Gioconda Herrera sobre migración de retorno. A mis colegas del LAAP (UCLouvain), por las numerosas discusiones teóricas que mantenemos desde mi estancia en otoño de 2010, estancia que fue posible gracias al apoyo de Pierre-Joseph Laurent. A mi primer “mentor”, Alexis Nouss.

A mis colegas del área de Antropología Social de la UAM, por compartir el seminario de investigación, pero también las luchas por el reconocimiento como investigadores/as. A l@s antropoloc@s y a las compañeras de Antrofemis por compartir el interés en hacer una antropología desde los márgenes, a Pilar Monreal y Ángeles Ramírez por haberme apoyado cuando lo necesitaba, a Álvaro Pazos por su guía en mis primeros pasos hacia la antropología del Parentesco, a Alicia Campos por su interés en mi investigación y sus numerosas invitaciones a presentar mi trabajo en sus clases.

Agradezco a mi co-director de tesis Juan Carlos Gimeno, por su constante crítica decolonial y aspiro llegar algún día a su propuesta de hacer antropología de manera más colaborativa. En ese mismo sentido, quiero agradecer a mi co-directora Liliana Suárez por su perspectiva analítica crítica, por haberme introducido a las personas de Jatun Pamba, por haberme sugerido el concepto de “las fuerzas de la reproducción comunitaria” y por haberme guiado sutilmente a empujones para que profundice la articulación entre lo ideal y lo material en las nociones de pertenencia en Jatun Pamba. Les agradezco por su apoyo tan complementario en diferentes fases de mi doctorado. La correlación de fuerzas en su conjunta dirección de mi tesis estuvo, con sus altibajos, al final muy fructífera. También he de agradecer al Servicio de Investigación de la Universidad Autónoma de Madrid, por apoyar esta investigación con una beca-contrato del Programa Propio de Ayudas para la Formación de Personal Investigador (2009-2013), y con ayudas para dos estancias de tres meses en centros de investigación además de tres bolsas de viaje para congresos internacionales.

Estoy muy agradecido por la lectura de diferentes capítulos que me brindaron las siguientes personas: Mari Luz Esteban, gracias por sus comentarios sobre el capítulo dos y su guía hacia las prácticas de resistencia. Claudia Pedone por su lectura de mi artículo “Familias transnacionales atravesando Ecuador y España”, y sus atinados comentarios que me guiaron en el análisis de la construcción de la identidad “latina” y de las experiencias de jóvenes migrantes. Ainhoa Montoya, por ser la primera en leerme en los primeros intentos de redacción: debiste tirarte de los pelos al leer tanta

confusión y tuviste mucho tacto en tus consejos. Víctor del Arco, por tu constante lectura de mi trabajo, tu repaso atento y tus numerosos comentarios, principalmente a la introducción, el capítulo cuatro y las conclusiones. Lucía Echevarría, por tu cuidadosa revisión de partes de los capítulos cuatro y cinco, además de haber compartido unos cuantos días de encierro en la biblioteca de las Escuelas Pías. À mams, pour ta lecture de la version en français de l'appendice. Y a Virtudes, por tus comentarios y tu traducción del apéndice de esta tesis. Por supuesto, asumo la entera responsabilidad de lo que sostengo en las siguientes páginas.

Finalmente, en el transcurso de esta tesis varias personas de mi entorno fallecieron y quisiera dedicarles esta tesis. Mi abuela materna, bonne-maman, fue la primera en irse, en 2010 mientras hacia mi estancia en la UCL. Esperó que volviera a Bélgica para irse, para que nos podamos despedir. Siempre te agradeceré por ello. Un año después, cuando hacia mi primera estancia en Jatun Pamba, mi madre me llamó a mi teléfono móvil ecuatoriano el día de los muertos, el dos de noviembre de 2011, mientras visitaba tumbas de antepasados de mis colaboradores de campo, para decirme que mi abuelo materno, bon-papa, había sido ingresado en el hospital. Tuve tiempo de volver a Bélgica para despedirme de él también. En mi siguiente estancia en Jatun Pamba, en agosto de 2012 mi padre me llamó para anunciarme la muerte de mi primo Charles. No pude volver para el entierro, y me afectó mucho pensar que mi primo, con quien había compartido mi infancia, se había ido tan rápidamente. En diciembre de este mismo año, se fue mi abuelo paterno, grand-père. En verano de 2015 se fue Carmen, una mujer de mi trabajo de campo, hermana querida de Elva, y me hizo sentir lo que significa el “sentimiento familiar” en las familias transnacionales, el dolor de no poder compartir la cercanía de seres queridos, un sentimiento muy parecido a lo que siento por estar lejos de mi familia. En septiembre de 2015 se fue Jaco, tan joven, hijo de mi amigo belga Alex. Por fin, unos días antes de entregar esta tesis se fue Dominique, una de las mejores amigas de mis padres, que ha sido una persona muy importante en mi infancia. Siempre me acordaré de su apoyo para estudiar la historia de los Reyes franceses cuando tenía 10 años. Junto con mi madre, me enseñó la disciplina del estudio. Deposito esta tesis un día antes de tu entierro.

También llegaron nuevas personas. La lista es larga y solo para mencionar las personas más cercanas: nacieron los hijos de Nico y Sophie, primero Martin, luego Noah, mi ahijado. Llegaron también Alix, hija de Charles y Stéphanie, y Sylver, hijo de Victor y Leah. Apareció Brezo, hija de Sofi y Rodri, y luego su segunda hija, Senda, hace unas pocas semanas, para compartir la vida en Cercedilla. Y mi sobrinita Maya, hija de mi hermana Vanessa y de mi cuñado Fabien, que comenzó a andar mientras aprendía yo a caminar con la espalda recta. Esta tesis es también para estas personitas que llegaron para reproducir la vida.

Antes de adentrarse en este texto del cual he manejado la pluma sin por ello ser el protagonista de las experiencias que le dan cuerpo, quisiera ofrecerles unas pistas sobre cómo caminar por sus senderos. Advertirles primero que algunos capítulos son muy largos, incluso la introducción, que forma una parte por sí sola. La redacción ha sido un proceso largo de indagación en los datos contruidos colectivamente y de pasos epistemológicos, heurísticos y narrativos tomados sobre la marcha. Fue en el proceso de redacción donde la mayor parte de mis argumentos tomaron forma y donde “apareció” mi tesis sobre las resistencias paralelas imbuidas de parentesco. Salvo por la primera y la cuarta parte, el orden de los capítulos respeta casi escrupulosamente mi propio camino etnográfico, tanto en lo referente al trabajo de campo como al proceso narrativo. Daré muy pocos datos históricos y de contexto al principio, porque así fue para mí: el contexto llegó poco a poco y quería llevarles “conmigo”, mostrarles cómo fueron construyéndose los datos, y cómo paulatinamente fue tomando forma mi mirada, mi punto de vista. En este sentido, decidí posicionarme dentro del texto, mostrar de alguna forma mi presencia en los diferentes momentos de la investigación, tanto en el trabajo de campo como en el proceso de análisis, con afán de evidenciar mi subjetividad y de “rendir cuentas”.

Sin embargo, dejo abierto el proceso de lectura y de recepción del texto, y si desean comenzar con pinceladas históricas y una contextualización (g)local, les recomiendo que empiecen, tal vez después de haber leído la introducción, por el capítulo cuatro donde hago un análisis de diferentes experiencias que ocurrieron a lo largo del siglo XX. Podrían seguir con los capítulos tres y dos, ya situados en el siglo XXI, para acabar con el capítulo cinco. Existen dos formas de leer este documento entonces: por el orden que decidí ponerle o leyendo los capítulos en esta secuencia alternativa más “cronológica” (uno, cuatro, tres, dos, cinco, seis y siete).

A lo largo de la redacción aparecieron capítulos muy largos, en los que tuve que hacer un esfuerzo de articulación entre muchos temas y entre diferentes niveles de abstracción y de conocimiento. Decidí no dividir los capítulos para tratar de encerrar lo menos posible todos los procesos fluidos y abiertos que retrato en este texto, y abordar desde su propia complejidad las experiencias de las personas con quien estuve caminando a lo largo de estos años. Traté también de articular lo mejor posible etnografía y entrevistas con reflexividad, construcción epistemológica, literatura académica y niveles de abstracción teórica. De otro lado, decidí no hacer capítulo epistemológico y metodológico, ni marco teórico, sino “esparcirlos” en la introducción para mezclarlos con las experiencias que narro. Además de ello, al final de la introducción he escrito dos apartados sobre epistemología y metodología, y en el apéndice recojo mis reflexiones sobre la subjetividad erótica en trabajo de campo y las condiciones políticas de la producción de datos.

“Quant au motif qui m’a poussé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j’espère qu’il pourrait par lui-même suffire. C’est la curiosité, - la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d’être pratiquée avec un peu d’obstination : non pas celle qui cherche à s’assimiler ce qu’il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l’acharnement du savoir s’il ne devait assurer que l’acquisition des connaissances, et non pas, d’une certaine façon et autant que faire se peut, l’égarement de celui qui connaît ?

Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu’on ne pense et percevoir autrement qu’on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n’ont qu’à rester en coulisses ; et qu’ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s’effacent d’eux-mêmes lorsqu’ils ont pris leurs effets. Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui - je veux dire l’activité philosophique - si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement ? [...]

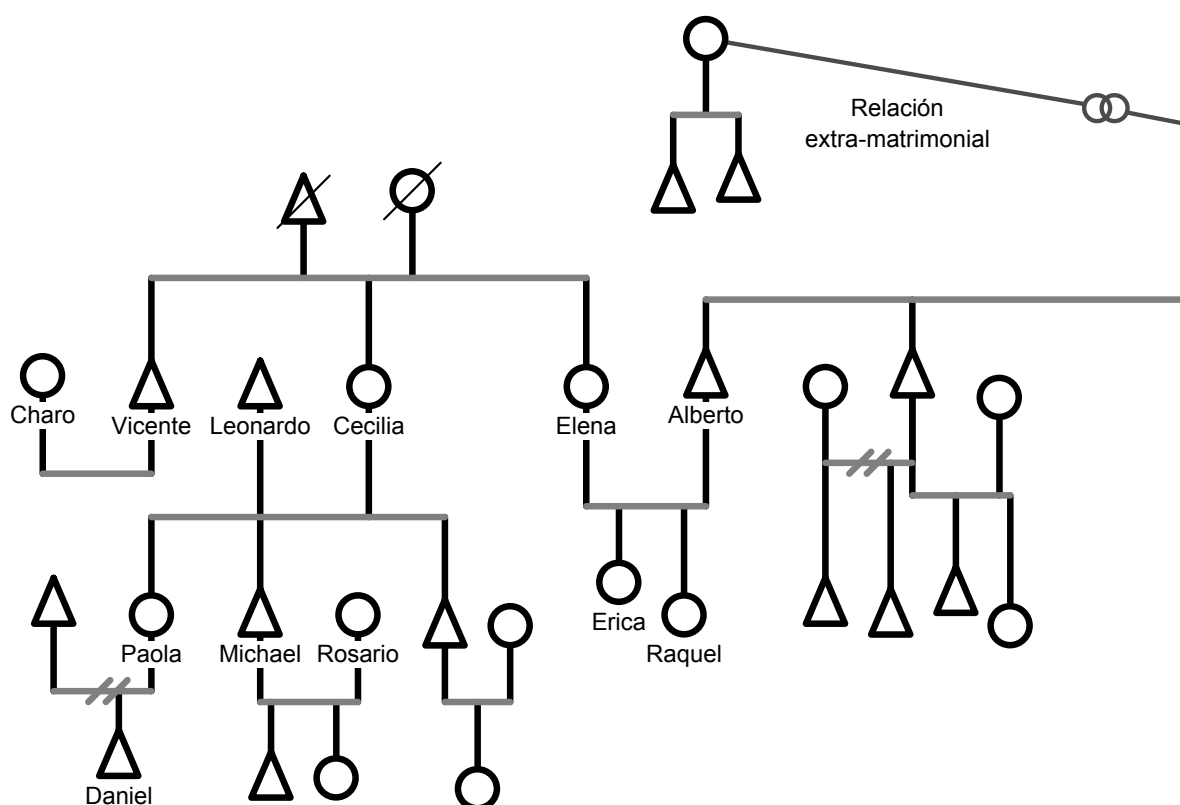
L’“essai” - qu’il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d’autrui à des fins de communication - est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu’elle était autrefois, c’est-à-dire une “ascèse”, un exercice de soi, dans la pensée.”

*Michel Foucault, 1984: 15, Histoire de la sexualité,
Tome 2, L’usage des plaisirs*

Parte I

Caminando con familias de Jatun Pamba.
Etnografiando las resistencias en España
y en los Andes

Genograma I - Familias emparentadas con Eleonora Machay y Mario Toaquiza



Leyenda del genograma



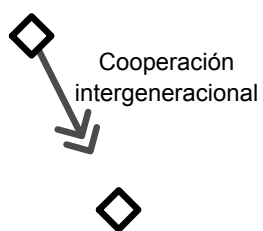
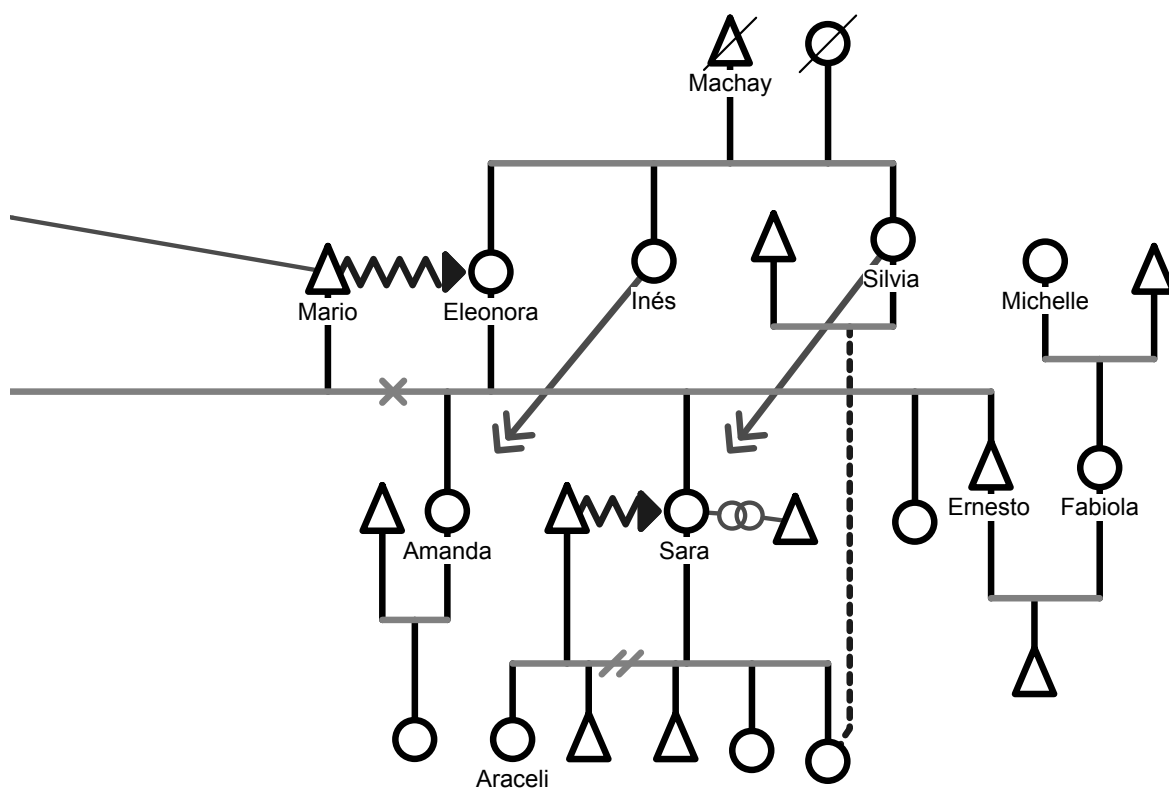
Violencia
de género



Divorcio



Separación y
re-emparejamiento



Introducción

Las intimidades del poder y sus resistencias

Huairapamushka significa en kichwa “hija o hijo del viento”. Las personas de Jatun Pamba, una Comuna rural que pertenece al Distrito Metropolitano de Quito, me explicaron que usaban esta palabra para insultar a una persona, decirle que ha sido fruto de “una semilla llevada por el viento”. Dicho término expresa que esta persona no es digna de ser parte de la Comuna. Esta tesis gira en torno a las estrategias de reproducción que las personas de Jatun Pamba desarrollan para sobrevivir y mejorar su condición sin que esto signifique ser *huairapamushkas*, hijas e hijos del viento.

A través de la constante actualización y redefinición de los vínculos¹ entre miembros de la Comuna, las “mujeres” y los “hombres”² de Jatun

¹ En esta tesis usaré el término “vínculo” como traducción de la noción de “relatedness”, introducido por el antropólogo David Schneider en los años setenta, difundido principalmente por la antropóloga Janet Carsten (1995, 2000 y 2004) y usado en el contexto andino por la antropóloga Krista Van Vleet (2008). Las/os antropólogas/os del parentesco desarrollaron esta noción para sustituir el concepto de “kinship” que había sido ampliamente criticado desde los años 1970 en antropología, en parte por establecer nociones universales etnocéntricas del parentesco que se centraban en las relaciones de lazos biológicos. En palabras de Carsten: “I take for granted that the meaning of “kinship” cannot be assumed *a priori*. I use the term “relatedness” to indicate indigenous ways of acting out and conceptualizing relations between people, as distinct from notions derived from anthropological theory. Ways of living and thinking about relatedness in Langkawi lead me to stress a processual view of personhood and kinship” (1995: 224). Para una discusión sobre la traducción del término “relatedness” al castellano ver nota del traductor en p.515 de Parkin y Stone, 2007 [2004].

² Pongo estos términos entre comillas para remarcar su carácter construido. Para aligerar el texto, no volveré a poner comillas, pero seguiré empleándolos como categorías socialmente construidas.

Pamba resisten a diferentes formas de dominación y defienden su pertenencia a la Comuna. Toman decisiones matrimoniales que crean alianzas con otras familias y, en actos performativos (Butler, 1988) durante fiestas comuneras o familiares, dan sentido y cuerpo a estas alianzas para significarlas como relaciones de reciprocidad organizadas en una red de apoyo mutuo. Forman parte de diversas estrategias de reproducción que desbordan las fronteras territoriales y simbólicas de la Comuna en múltiples sentidos y esos vínculos aparecen también como una definición de frontera étnica (Barth, 1969) y una forma de legitimar su pertenencia a Jatun Pamba³. De otro lado, las mujeres resisten a ciertas estructuras de dominación patriarcal en sus interacciones diarias con sus parientes. En diferentes juegos de poder, las alianzas y las estrategias familiares de reproducción en su conjunto aparecen como un espacio de lucha por la definición del “ser mujeres” de Jatun Pamba. En cada una de las historias que analizo en mi tesis, mujeres de Jatun Pamba desarrollan su capacidad de agencia articulándola con las estrategias familiares de reproducción, lidiando con las jerarquías patriarcales del parentesco.

Lisa, una joven migrante, recuerda con enfado y tristeza el violento enfrentamiento que tuvo con su madre cuando corrió el rumor que había ido sola a casa de un chico; re-significando el control sobre el cuerpo y la sexualidad de mujeres, su madre teme que se embarace y no pueda seguir sus estudios universitarios. Elena, una mujer en sus cuarenta años grita para apoyar a su equipo de fútbol y remarca que, al gritar, está rompiendo las normas de género. De su lado, Margarita decidió no construir su casa en el terreno de su suegra; triste y preocupada que su hija no vaya a poder hacer lo mismo porque ya es madre con menos de veinte años, enfatiza que ahora la está ayudando económicamente para que pueda seguir estudiando. Valeria, una madre joven recién separada no quiere renunciar a nuevas relaciones amorosas aunque signifique romper con las normas sociales: el pequeño restaurante que lleva con su abuela materna le da capitales

³ Las estrategias de reproducción desbordan las fronteras de la Comuna porque son integradas a un modo de producción capitalista globalizado. Responde entonces a una división internacional del trabajo que integra a las y los comuneras/os como trabajadoras/es en Quito y en países del Norte como EE.UU., Italia y sobre todo España. Además de hacerles cruzar físicamente las fronteras de su Comuna, define en parte los capitales (económicos, sociales, políticos y simbólicos) que entran en juego en su reproducción como familias de Jatun Pamba. Profundizaré este tema en la segunda mitad de la introducción y en el capítulo cuatro.

para enfrentarse a su padre. Elena y Fabiola, con-cuñadas, conversan sobre las decisiones de las hermanas de sus maridos que consideran demasiado “liberales” para ser mujeres de Jatun Pamba. Manuela, una mujer mayor, cuenta cómo se casó hace sesenta años, cómo la “pescó” su esposo cuando ella se resistió. De su lado, Eleonora explica cómo consiguió con sus lamentos que su padre la “rescatara” de su familia política en los años 1960. Ella misma cuenta por qué tuvo que casar a su hijo y su hija, y luego decidió mandar a su hija pequeña a España. Una joven comenta cómo los/as jóvenes tienen que lidiar con los deseos de sus padres y madres que quieren que se emparejen con otros/as jóvenes de la Comuna.

Las estrategias familiares son también parte de formas de resistencia cultural que defienden una identidad étnica cuya frontera se sitúa, entre otras cosas, en normas de reciprocidad entre familiares y en normas sobre la feminidad y la masculinidad. Las relaciones de poder se vuelven el lugar donde las mujeres de Jatun Pamba negocian su posición dentro de la familia para legitimar su forma de “ser mujeres”, jugando con las expectativas, los derechos y los deberes adscritos a las diferentes identidades que manejan durante las interacciones con sus parientes, unas interacciones que son sancionadas por el paradigma de la reciprocidad. Debido a la importante migración de las/os comuneros/as en las últimas tres décadas, esta negociación se realiza más allá de las fronteras geográficas de la Comuna, y atraviesa contextos locales, regionales y nacionales para conformar un campo social transnacional⁴. Es en este campo de relaciones sociales que entran en juego múltiples categorías identitarias y formas de resistencia en las cuales los hombres y las mujeres de Jatun Pamba construyen normas de pertenencia en sus cuerpos, su sexualidad, sus roles y actitudes definidas por el género. Así, en esta etnografía, fruto de la realización de un trabajo de campo multi-situado en el que trabajé con

⁴ Las antropólogas Linda Basch, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc definen el término “transnacionalismo” como “el proceso por el cual inmigrantes conforman y sostienen relaciones sociales enlazadas de múltiples formas que vinculan sus sociedades de origen y de asentamiento”. De esta forma, las/os migrantes construyen lo que las autoras denominan “transnacional social fields”, campos de relaciones sociales que atraviesan fronteras geográficas, culturales y políticas. Llamaran a “transmigrantes” las personas que desarrollan y mantienen múltiples relaciones – familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas – que cruzan fronteras (Basch, Glick Schiller & Szanton Blanc, 1994: 7). Profundizaré esta perspectiva en la segunda mitad de esta introducción y explicaré sus premisas epistemológicas en el siguiente capítulo.

familias transnacionales de Jatun Pamba, pretendo acercarme a la complejidad de diversos procesos transnacionales que para mí representan formas de resistencia a los ejes de dominación de clase, raza, etnicidad, sexo/género, generación y afinidad.

Caminando con mujeres de Jatun Pamba

A finales de 2014, cuando analicé la viñeta etnográfica de una caminata que había hecho por la Comuna de Jatun Pamba en 2012 con seis mujeres emparentadas y que terminó con un desayuno junto con dos con-cuñadas, emergió toda la complejidad de las relaciones de género y de parentesco, y la forma en que estaban articuladas en numerosas identidades definidas en base a múltiples ejes de desigualdad. Al inicio de la Parte I presento el genograma I que recoge las principales relaciones de parentesco que unen las mujeres que acompañé ese día.

Era en el mes de julio de 2012, había ya realizado dos años de trabajo de campo con familias migrantes de Jatun Pamba en Madrid y ese verano había decidido irme tres meses al pueblo de origen de las familias. Llevaba poco más de un mes ahí y había quedado con las seis mujeres para dar un paseo a las cinco y media de la madrugada. A esa hora aún no estaban ladrando los perros y la mayoría de la gente seguía durmiendo; las calles estaban vacías y no había coches para levantar el polvo que cubría toda la Comuna. Las mujeres me estaban esperando en una esquina de la calle que lleva a Calderón⁵, la calle que divide entre la parte alta de la Comuna, más urbanizada, y la parte baja. Estaban Fabiola, su madre Michelle, Elena y las hermanas Amanda y Sara con su madre Eleonora. En ese momento, Elena, Amanda y Eleonora vivían en Madrid pero habían venido a pasar el verano en Ecuador. Por su parte, Isabel había vivido diez años en España antes de retornar en 2001. Todas son parientes porque Fabiola y Elena se han casado con los hermanos de Amanda y Sara.

Empezamos bajando por una de las calles principales, que llevaba el nombre de un antiguo dirigente de la Comuna. Mientras bajábamos, las casas se iban espaciando cada vez más. Poco a poco aparecieron los

⁵ Calderón es la capital de la Parroquia a la cual pertenece la Comuna de Jatun Pamba. Se sitúa dentro del Distrito Metropolitano de Quito, a unos quince kilómetros al noreste del centro de la ciudad de Quito.

“chalets”, las casas grandes que construyen muchas familias migrantes, copiando el modelo de los “chalets” en España. Llegamos en una esquina donde había una plantación de maíz. Me dijo Michelle que ese era su terreno, el que heredó de su padre, y donde seguía plantando maíz desde hace años. Ella no contrataba a nadie: hacía el trabajo sola, aunque ya tenga unos sesenta años. Le gustaba trabajar la tierra me dijo, y ese terreno era de ella sola, un hecho sobre el cual puso énfasis, haciéndome pensar que le hacía sentir orgullosa. Me enseñó sus manos, “unas manos de trabajadora”. También tenía otro terreno que compró con su marido en un pequeño poblado al norte, a una hora en coche de ahí.

Mientras bajábamos, Amanda me contaba cómo había cambiado el pueblo desde que se había ido, hacía ya cuarenta años. “Mira Grégory, aquí antes habían árboles por los dos lados de la carretera, y las ramas se juntaban y hacían como un techo encima de la carretera. Había mucho menos polvo. Era muy bonito antes. Mira, estamos llegando al terreno de la familia”. Eleonora, su madre, se puso a explicarme que cuando se había casado, su padre la había “rescatado” de su familia política donde se había ido a vivir después de la boda y le había dado un poco de dinero para que comprara este terreno en frente de donde vivía su padre. Unos días después me contó toda su historia, cómo ella consiguió poder vivir cerca de su familia y evitar tener que trabajar para su suegra, pero no pudo hacer lo mismo para su hija Sara. La tuvo que casar joven, cuando la encontró en la cama con su novio, y entonces mandó a Amanda a España cuando era adolescente para asegurarse de que no se casase joven y pueda estudiar.

“Esta casa es la de mis padres, dijo Amanda, y la mía está justo detrás. Yo nunca viví en ella, pero la construí hace casi veinte años y Elena y Alberto estuvieron viviendo ahí antes de ir a Madrid.”

“Sí, dijo Elena, aquí vivimos unos cuantos años, teníamos un local en el pequeño cuarto externo a la casa. Fue antes de migrar. El terreno de atrás lo compraron Eleonora y Amanda; ahí teníamos ‘chancheras’, para criar cerdos. Cuando llegó la crisis del 1999 nos quedamos casi sin nada, y nos tuvimos que ir a España.”

En frente estaba el terreno del difunto patriarca de la familia Machay, el padre de Eleonora, con su casa. Al lado del terreno del patriarca vivía otra de hija de la familia, Silvia, la hermana de Eleonora. Silvia se había encargado de cuidar a la última hija de Sara cuando esta

se había ido a España unos seis meses para vender artesanías. Sara me comentó que su hija apenas tenía seis meses y a su regreso, no la reconocía y no quiso quedarse con ella puesto que no paraba de llorar. Silvia acabó cuidando de la niña, la acogió en su casa y ahí seguía viviendo, llamándola mamá. Silvia luego ayudó a Sara a montar su propio negocio en Quito, un negocio que seguía llevando de manera exitosa.

Cuando pasamos cerca del valle en la parte baja de la Comuna, la zona de cultivo y antiguas tierras comunales, Amanda me explicó que le gustaba mucho esta zona y que se sentía muy conectada con la naturaleza del pueblo, con sus plantas, sus árboles, sus frutas. Al terminar el paseo, Amanda y Sara se fueron a desayunar por su cuenta y Elena y Fabiola me invitaron a ir con ellas; Michelle regresó más rápido a casa porque tenía muchas cosas que hacer, estaba preparando una reunión sobre las obras en su calle, la pose de adoquines, y ella era la representante de la asociación de vecinos/as de su barrio.

Durante el desayuno, las dos mujeres comenzaron a conversar sobre Sara. Me explicaban que se había divorciado hacía unos seis meses y que ahora no estaba asumiendo bien sus responsabilidades de madre. Decían que descuidaba a sus hijos e hijas, que no estaba para cuidarles por la tarde porque estaba todo el tiempo con su nuevo novio, un chico más joven que ella que provenía de Quito. Sus hijos mayores ya se habían ido de casa, pero aún tenía a una hija de catorce años y a un hijo de veinte viviendo con ella.

“Verás, Gregory, nosotros siempre la hemos apoyado a Sara, me dijo Elena. Hace unos quince años, antes de que Alberto y yo nos vayamos a Madrid, estuvimos en una boda aquí en Jatun Pamba, en la parte baja. Sara estaba bailando con un hombre y su marido se puso furioso, era un hombre muy celoso, y empezó a pegarla delante de todo el mundo. Le rompió la nariz y Alberto y yo la llevamos al hospital. Era un hombre muy violento. Ahora que ha conseguido divorciarse tiene que pensar en sus hijos”. Fabiola intervino y me dijo “mi marido y yo muchas veces preferimos que la última hija de Sara se quede con nosotros en casa, porque aquí por lo menos no está sola, y se puede quedar a dormir, la cuidamos.”

Me comentaron que Amanda no criticaba el comportamiento de su hermana Sara, más bien la apoyaba en su nueva relación. Para ellas, Amanda la apoyaba porque tenía una mente más “liberal”, según sus

palabras, porque se había criado en España. “Su madre también la apoya, porque Sara es su hija preferida”, comentó Elena.

No puedo hacer una interpretación sencilla de esta historia y nos hacen falta muchas claves para entender las diferentes cuestiones que están en juego. A lo largo de la caminata, las mujeres que acompañaba me estuvieron comentando sobre su relación afectiva con la Comuna, con sus árboles, con sus barrios, las tierras donde han construido sus casas. Me estaban demostrando cómo se sienten parte de la Comuna y lo importante que era invertir en ella, poder tener sus casas si es posible al lado de otras casas de familiares, y poder apoyarse las unas a las otras, como por ejemplo cuando Sara deja su hija a su tía materna o cuando ésta la ayuda a montar su negocio por ejemplo. Lo que no aparece en este “trozo” de la historia es que Sara, por tener un negocio exitoso y disponer de capital económico pero también de capital social y simbólico relacionado con la ciudad de Quito, donde tiene su negocio, le permite jugar con una identidad relacionada con lo urbano, situada en una posición de superioridad frente a la identidad indígena, asociada con el campo, la tradición y el retraso, la falta de modernidad. El juego con esta identidad se hace de manera cautelosa porque da poder a la vez que puede alejar de la Comuna; la relación con el mundo mestizo-urbano es ambigua y contradictoria, en parte por los procesos de resistencia a la dominación étnica que explicaré en los capítulos cinco y seis. En la conversación entre Elena y Fabiola, se hace evidente una frontera étnica situada en las normas de género donde lo “liberal” es “lo otro” y, dado el contexto migratorio, en realidad evidencia la construcción de una dicotomía entre mujeres de Jatun Pamba y las españolas. Lo que no aparece a esta altura, pero que abordaré en el capítulo cinco, es lo que representa esta dicotomía en cuanto a resistencia cultural frente a la discriminación experimentada en España, y la consiguiente instrumentalización de las normas de feminidad como “defensoras” de la cultura.

Otra cuestión que me llamó la atención al analizar esta viñeta, es la relación entre las personas y las tierras. Michelle, que está orgullosa de su terreno heredado de su padre donde planta maíz; Amanda, que mantiene un fuerte apego a las antiguas tierras comunales, a las plantas y a los árboles frutales de la Comuna, aunque haya migrado hace varias décadas, y que decidió comprar un terreno junto con su madre; y Eleonora, que consigue comprarse un terreno frente a la casa de su padre y no tener que vivir en las tierras de su familia política.

¿Qué nos dicen estas historias sobre el acceso de las mujeres a los recursos materiales? ¿Qué nos dicen del papel de las mujeres en las estrategias familiares de reproducción? ¿Qué nos dicen de la relación entre las personas y las tierras, de los modos que usan las personas para objetivar la condición humana? ¿Qué nos dicen sobre las identidades culturales y las nociones de pertenencia? ¿Y cómo se entrelazan estas cuestiones con las estructuras patriarcales y las relaciones capitalistas?

Nos hace falta profundizar en las historias personales, en las experiencias de los hombres y las mujeres de Jatun Pamba, pero también en el contexto local, regional y transnacional, en las normas sociales, en la historia que ha construido las categorías étnicas desde la época colonial. Necesitamos, por qué no, remontarnos hasta la conquista incaica y la colonización española, indagar en la constante transformación del género junto con las relaciones interétnicas, en la constitución del Estado ecuatoriano y la posterior reorganización de la economía política, en la penetración del Capital en la economía de un país postcolonial y en los discursos sobre el “desarrollo” que invadieron la región a lo largo del siglo XX, y también en la experiencia más reciente de la migración internacional que si bien existió a lo largo del siglo XX resultó masiva tras la crisis política, económica y social ecuatoriana del año 1999⁶. En esta última fase, los códigos culturales son transnacionalizados y entran en un proceso de resignificación, a la vez que las personas que participan en los espacios de construcción ya no viven en el mismo país pero sí consiguen compartir un sentimiento de “nosotros”/familia (Bryceson & Vuorela, 2002)⁷. El carácter transnacional de estas familias es el escenario en el cual se negocia la transformación, a la vez que la reproducción del sistema de género. Pero esto no quita importancia a la Comuna en tanto como espacio de reproducción, un espacio transnacionalizado pero en el que las tierras de Jatun Pamba siguen muy presentes en las estrategias familiares. Les propongo, pues, hacer un viaje por estas cuestiones a lo largo de esta tesis, dando en algún momento un salto en el tiempo para profundizar

⁶ Existen numerosas publicaciones sobre la migración ecuatoriana. Recomendando, entre otras obras, la introducción del libro “La migración ecuatoriana”, Herrera, Carrillo y Torres (2005).

⁷ Uso la definición de familias transnacionales que dan Bryceson y Vuorela (2002: 3): “familias que viven a veces o gran parte del tiempo separadas entre ellas mismas, pero mantienen y crean algo que puede ser visto como un sentimiento de bienestar colectivo y de unidad, un sentimiento de “familia”, también a través de las fronteras nacionales”.

nuestra interpretación de eventos concretos, de situaciones específicas, para luego volver al “presente etnográfico” y el contexto migratorio.

Mi intención es reconectar lugares que suelen ser disociados en estudios migratorios: el contexto de “recepción” y el lugar de “origen”. Esta dicotomía, aunque me resultó poco útil analíticamente, es constantemente usada por las personas con quien he trabajado, y a lo largo de la etnografía daré saltos entre el aquí (Madrid) y el allá (Jatun Pamba)⁸, a veces haciendo perder el sentido de orientación. Otra intención es reconectar los discursos y las prácticas con la historia, poner una dimensión histórica a mi etnografía, porque las estrategias familiares son una sucesión de decisiones a lo largo de las generaciones (Bourdieu, 1972) que forman un texto en sí mismo, y porque los discursos y las prácticas se inscriben en eventos pasados a la vez que los resignifican al construir el presente e imaginar el futuro. Estas dos intenciones abordan procesos indisolubles, espacio y tiempo, los cuales me permiten abrir el paso para elaborar dos preguntas que, si bien desbordan la especificidad de las familias con las que trabajé, nos guiarán en el análisis de los procesos que acabo de esbozar relatando la caminata: ¿Cómo son instrumentalizadas las mujeres en los procesos de resistencia cultural en contexto de relaciones interétnicas postcoloniales? ¿Cómo se articula la agencia de las mujeres en dicha instrumentalización, tomando en cuenta las estructuras de dominación que se inscriben en modos de producción y sistemas simbólicos concretos? En las próximas páginas, asentaré las bases teóricas de mi análisis, articulando los conceptos de género, parentesco, reproducción social, estrategias matrimoniales y etnicidad⁹.

⁸ Dado que trabajé principalmente con personas que vivían en Madrid, usaban el “aquí” para Madrid y el “allá” para referirse a Jatun Pamba.

⁹ Quisiera agradecer a las personas que participaron a la conferencia “Family Life in the Age of Migration and Mobility” en Norrköping en septiembre de 2013, por sus comentarios sobre mi investigación que me permitieron expandir mi mirada en torno al concepto de familias transnacionales. Agradezco también a Ainhoa Montoya y Susanne Hofmann por haberme permitido participar en la Conferencia PILAS en junio de 2010. A Menara Lube Guizardi, Alejandro Garcés y Jorge Moraga por aceptarme en el simposio “Movilizando fronteras, dinamizando diferencias, produciendo nuevos espacios” del III Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Antropología en Santiago de Chile en noviembre de 2012 donde presenté los primeros hallazgos de mi tesis. A Albert Moncusí Ferré, Jesús Sanz Abad y Aitzpea Leizaola Egaña por dejarme presentar mi primer esbozo de los capítulos dos y tres de mi tesis durante el simposio “Transnacionalismo, interconexiones geográficas y fronteras en tiempos de crisis” del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE en Tarragona en septiembre de 2014. A

Género, parentesco y patriarcado

En esta tesis trato de separarme de una definición “programática” y metodológica del género que usa el concepto para describir diferentes roles asumidos por hombres y por mujeres (Scott, 2009). Trato de distinguirme de estudios que no problematizan la asignación de estos roles así como la naturalización de los sujetos, asumidos como seres biológicamente dicotómicos. Mi propósito es abordar las relaciones de género en familias transnacionales sin centrarme en una dicotomía mujer/hombre. Prefiero considerar a las relaciones como la base del análisis y focalizarme en el concepto de reproducción (Harris & Young, 1981) para comprender cómo los sujetos transforman y construyen el sexo/género en diferentes relaciones de poder dentro de vínculos de parentesco (Van Vleet, 2008). Siguiendo las premisas de Scott:

Ce sont précisément les significations particulières qui doivent être clarifiées à travers les sujets que nous examinons. Lorsque le genre se présente comme une question ouverte portant sur la manière dont ces significations sont établies, ce qu’elles disent et dans quels contextes, il demeure alors une catégorie utile, car critique, d’analyse (2009: 14).

La pregunta que me propongo hacer no es “esa persona es una mujer, ¿qué esperan sus interlocutores/as de ella?”, sino más bien “¿cómo esta persona es construida como sujeto mujer a través su experiencia cotidiana y su posicionamiento frente a lo que sus interlocutores esperan de ella en tanto como mujer en diferentes circunstancias?”. En una sociedad heteronormativa, una persona reconocida socialmente como mujer es socializada en tanto como “sujeto mujer” y en las interacciones se desvelará cómo el(los) colectivo(s) asume(n) la división y oposición entre sexo/género en un momento concreto de la historia. Consideraré que la manera en que las significaciones del género son

Maria José Guerra y Laura Oso Casas por permitirme participar en la conferencia internacional “Transnationalism, Gender and Migration” en Tenerife en noviembre de 2014 durante la cual presenté el capítulo dos de mi tesis. A Carmen Gregorio Gil y Ana Alcázar Campos por haberme permitido ser parte del simposio “Sobre las posibles maneras de practicar una etnografía feminista” del I Congreso AIBR en Madrid en julio de 2015 durante el cual pude presentar el apéndice de esta tesis. Gracias a Herminia González Torralbo y Elaine Acosta González por incluirme al simposio “Familias Transnacionales y Cadenas Globales de Cuidados: Perspectiva desde el Sur” del VIII Congreso Sobre Migraciones Internacionales en España en Granada en septiembre de 2015, en el cual presenté un resumen de los capítulos cuatro y cinco. Agradezco a las participantes de estos diferentes simposios por sus numerosos comentarios que sin duda me permitieron profundizar mis reflexiones.

establecidas en diferentes contextos depende de un “legado de actos sedimentados”¹⁰ que han tenido consecuencias discursivas pero también materiales, y estas influyen en la posibilidad de nuevos “actos performativos”.

En esta tesis hablaré de los diferentes ejes de desigualdad a los que tienen que enfrentarse las mujeres con quienes trabajé, principalmente los de género, clase e identidad étnica. Sin embargo, me centraré en el sistema de sexo-género y más específicamente en las estructuras de dominación y subordinación de división sexual del trabajo y control de la sexualidad y de la capacidad reproductiva. Defiendo que es principalmente, aunque no exclusivamente, estas dos estructuras patriarcales, pero sobre todo la manera en que los sujetos se posicionan frente a estas estructuras, que construyen las mujeres de Jatun Pamba en tanto como sujetos históricamente subordinados y que las bases de poder que influyen sobre la agencia de los sujetos en estos posicionamientos (que son actos performativos) precisan de un análisis material e histórico. En palabras de la economista feminista Heidi Hartmann, el patriarcado es un conjunto de relaciones sociales jerárquicas donde las mujeres son construidas como sujetos subordinados:

La base material sobre la que se asienta el patriarcado estriba fundamentalmente en el control del hombre sobre la fuerza de trabajo de la mujer. El hombre mantiene este control excluyendo a la mujer del acceso a algunos recursos productivos esenciales (en las sociedades capitalistas, por ejemplo, los trabajos bien pagados) y restringiendo la sexualidad de la mujer. El matrimonio heterosexual y monógamo es una forma relativamente reciente y eficaz que parece permitir al hombre controlar ambos campos. El hecho de controlar el acceso de la mujer a los recursos y a su sexualidad, a su vez, permite al hombre controlar la fuerza de trabajo de la mujer, con objeto tanto de que le preste diversos servicios personales y sexuales como de que críe a sus hijos (Hartmann 1996 [1979]: 12).

¹⁰ Para Butler, la construcción de cuerpos generizados (gendered bodies) es conceptualizada como un legado de actos sedimentados (legacy of sedimented acts); “[...] the more mundane reproduction of gendered identity takes place through the various ways in which bodies are acted in relationship to the deeply entrenched or sedimented expectations of gendered existence. Consider that there is a sedimentation of gender norms that produces the peculiar phenomenon of a natural sex, or a real woman, or any number of prevalent and compelling social fictions, and that this is a sedimentation that over time has produced a set of corporeal styles which, in reified form, appear as the natural configuration of bodies into sexes which exist in a binary relation to one another” (1988: 524).

En los años 1980 diferentes autoras re-situaron los estudios feministas occidentales desde una perspectiva crítica adoptada por mujeres intelectuales “del Sur”. Se perseguía criticar la “hegemonía” de las feministas occidentales en la construcción de un discurso sobre LA¹¹ mujer del tercer-mundo, una categoría que se construía ajena a su contexto histórico y, más importante aún, como si se hubiese constituido independientemente de las estructuras y las relaciones sociales en las que las mujeres participan. La feminista postcolonial Chandra C. T. Mohanty (1988 [1986]) explicó que esa construcción ahistórica y asocial hacía posible asumir una categoría de mujer que incluía a todas las mujeres, independientemente de su clase, su “raza” o su etnicidad:

My critique is directed at three basic analytical presuppositions which are present in (western) feminist discourse on women in the third world. [...] The first analytical presupposition I focus on is involved in the strategic location or situation of the category 'women' vis-à-vis the context of analysis. The assumption of women as an already constituted and coherent group with identical interests and desires, regardless of class, ethnic or racial location, implies a notion of gender or sexual difference or even patriarchy which can be applied universally and cross-culturally [...] (Mohanty 1988 [1986]: 64).

Así, defiende una visión más “constructivista” de la dominación patriarcal, en tanto como un sistema que establece relaciones jerárquicas en interacciones y en contextos concretos, y no como un sistema ahistórico, una crítica que ha dejado el concepto de patriarcado en desuso. Además, como explicaré más adelante, considero poco útil para el análisis de relaciones de poder el uso de una dicotomía dominador/dominada. Sin embargo, la definición de Hartmann del concepto de patriarcado en lo que refiere a su base material (control sobre fuerza de trabajo y sexualidad) me parece útil como categoría de análisis para mi tesis.

Clases sociales y patriarcado en los Andes

Para no caer en un universalismo etnocéntrico, hagamos el primer salto en el tiempo, volvamos un breve momento a la época

¹¹ Como lo recuerda la antropóloga Carmen Gregorio Gil, “Nombrando a las mujeres en plural se quiere huir de la categoría esencializadora mujer en singular, para poner el énfasis en los distintos significados que la diferenciación de género toma en contextos históricos y sociales específicos” (2002: 11).

precolombina y las posteriores conquista y colonización. Parafraseando a Hartmann quien decía que “la acumulación del capital se acomoda a la estructura social patriarcal y contribuye a perpetuarla” (1996 [1979]: 3), para el caso de los Andes fue la colonización, en su búsqueda de acumulación de bienes, lo que estableció una estructura social patriarcal.

Los estudios sobre las sociedades andinas precolombinas apuntan la existencia de un sistema de sexo-género complementario donde la división socialmente construida entre las categorías masculino y femenino instituía dos sistemas diferentes con su organización social y representación política propia, “[...] un pasado andino en el cual las estructuras del paralelismo de los géneros permitían a las mujeres controlar sus propias instituciones políticas y religiosas” (Silverblatt, 1990: XXV; ver también Zuidema, 1964). Las mujeres tenían sus instituciones políticas y heredaban las tierras mediante un sistema matrilineal, a través de parientes uterinos.

A lo largo de los siglos, el proceso de diferenciación de los sexos en los Andes adscribió a las mujeres un lugar cada vez más subalterno. De manera paralela y concomitante, las mujeres se volvieron las principales actrices de una resistencia socio-cultural de las comunidades indígenas contra una explotación económica colonial que transformaba el modo de producción y los sistemas simbólicos de las poblaciones nativas. En esa resistencia, sus cuerpos sexuados llegaron a constituir un símbolo central, exacerbando lo íntimo como espacio de lucha y de poder:

La doble carga de la clase y el género fue particularmente dura para las mujeres del campesinado colonial. Las mujeres andinas contraatacaron, y su posición en el mundo colonial moldeó la forma que tomaría su resistencia a ese mundo. [...] Al conservar creencias idolátricas y heréticas, al practicar la brujería [...] los pueblos indígenas estaban subvirtiendo el orden colonial. [...] Como participantes activas de una resistencia subterránea al dominio peninsular, las mujeres andinas - defendiéndose como mujeres colonizadas - jugaron un papel crucial en la defensa de su cultura (Silverblatt, 1990: XXV-XXVI).

La antropóloga Irene Silverblatt explica en su libro “Luna, sol y brujas” cómo diferentes procesos durante la época colonial transformaron a las mujeres como lideresas de una lucha contra la explotación de sus pueblos. De un lado, la demonización de las mujeres colonizadas, un proceso vinculado con la caza de brujas del siglo XVII

en España, creó una paradoja: si de un lado eran personas perseguidas por las autoridades coloniales, al contrario que la bruja-hereje europea, las brujas andinas se volvieron figuras poderosas y temidas en la sociedad indígena colonial; que “los españoles determina[sen] que la brujería y la idolatría fuesen indistinguibles entre sí” solo reforzó la visión de las poblaciones locales para que “la mujer fue[ra] identificada como el sostén de la cultura andina tradicional, la defensora de los modos de vida precolombinos contra un régimen ilegítimo” (*ibid.*: 143-4).

De otro lado, la explotación extrema de las mujeres en los *ayllus*¹² resultaba esencial para la organización de la jerarquía de la conquista (*ibid.*: 51) y las autoridades coloniales instauraron un sistema de dominio indirecto en el cual sólo los varones de las comunidades podían ser elegidos como *curacas* y ser los nuevos jefes locales (*ibid.*: 110-1); las mujeres fueron constituidas como las más perjudicadas por el nuevo orden a la vez que “invisibilizadas” de manera forzosa del mundo público. Además, las mujeres solteras no constituían una categoría importante en los censos coloniales (*ibid.*: 152). Explotando esta invisibilidad, las comunidades nativas consagraron vírgenes¹³ al

¹² Como explica Silverblatt (*ibid.*: 160), el *ayllu* era el fundamento de las relaciones productivas para los grupos sociopolíticos que habitaban los Andes antes de la conquista incaica. La palabra significa “familia”, un significado que se mantiene aunque la palabra se use para denominar a unidades políticas extensas cuya organización se basa en principios de descendencia. Esta palabra se puede usar tanto para referirse a una familia extensa, a un grupo de descendencia, a una comunidad o a un imperio. Como Silverblatt, usaré la palabra como sinónimo de comunidad, entendido como grupo sociopolítico “étnico” con una base territorial. El uso del concepto de comunidad es complejo, dado que en sus acepciones “clásicas”, fue usado para designar a contextos concretos de relaciones sociales, centrados en el estudio de prácticas sociales más que de identidades culturales (Amit, 2002), y que entendía lo local como una entidad espacial en vez de un nivel de análisis. Esta concepción de lo local, producto de un nacionalismo metodológico que esencializaba el vínculo entre identidad y territorio, llevó a adscribir a la comunidad una dimensión moral unificada (Suárez Navaz, 2007). Aunque la noción de “comunidad” haya sido reconceptualizada e incorporada en los estudios migratorios desde perspectiva constructivistas, el término sigue siendo para mí problemático dado que algunos trabajos lo desvinculan de las prácticas sociales (Amit, 2002; ver también Olwig, 2007 en el marco de los estudios migratorios) mientras que otros las integran en su análisis (Besserer, 2004; Suárez Navaz, 2007). Prefiero por lo tanto usar lo menos posible dicho concepto y me referiré al colectivo de Jatun Pamba como Comuna, su definición como entidad política y administrativa, que aparece en los discursos de las personas con quien trabajé como el lugar de origen compartido, lo que conlleva una carga simbólica fuerte que funda las bases del sentimiento del vínculo y define las nociones de pertenencia.

¹³ Nótese que el control de la sexualidad jugó cierto papel en la resistencia, era una forma de evitar que las mujeres se casen y aparezcan en categorías más importantes de

servicio de las deidades autóctonas: solteras, sin haber sido bautizadas, viviendo en las *punas*, las aisladas planicies de los Andes, estas mujeres vivían una vida “pagana” que las mantenía puras, lejos de cualquier unión con el mundo de los conquistadores, aptas “para realizar los sagrados ritos de su pasado andino”, un retorno a la religión nativa que representaba una forma de resistencia cultural (*ibid.*: 151-3). Así, además de llevar las mujeres indígenas a resistir a una dominación patriarcal instaurada con la destrucción de las instituciones complementarias, la colonización y la estructura económica y simbólica que implementó hicieron de las mujeres las protagonistas de una lucha paralela: la de resistir a una colonización que transformaba drásticamente los modos de vida precolombinos.

A pesar de las resistencias, además de crear las bases materiales propicias a la dominación patriarcal, el proceso de transformación que supusieron la conquista incaica y la colonización española tuvo un efecto drástico sobre el sistema de género en los Andes. Para instituir y legitimar la división en clases sociales¹⁴, las autoridades coloniales transformaron las diferencias de género en jerarquías de género, un proceso que había sido iniciado por los Incas. Estos últimos se habían aprovechado de un paradigma que organizaban las poblaciones andinas antes de la imposición de su dominio: la jerarquía de conquista¹⁵. Ese paradigma representaba una jerarquía de prestigio que señalaba la posición de los grupos sociales dentro de los *ayllus* y también era la

los censos, pero también una forma de evitar su violación por los colonizadores. Se creó una imagen de pureza en la figura de la virgen frente a la contaminación que suponía el sistema colonial considerado ilegítimo. Junto con la ideología promovida por el sistema de castas (del cual hablaré brevemente en el capítulo cuatro), las comunidades indígenas eran también organizadas por una propensión a la endogamia. La lucha de clases que comenzó con la penetración del sistema mercantil durante la colonización fue marcada, con la aparición de las castas, por la división entre categorías étnicas y por la endogamia entre dichas categorías (Rodríguez, 2002: 56).

¹⁴ En esta tesis, seguiré la definición de tradición marxista que da Silverblatt del concepto de clase: “La clase, en sentido amplio, es vista como una relación social definida en función a la relación con los medios de producción: las divisiones de clase, entonces, se centran en aquellos que a través de su control sobre los medios de producción pueden extraer productos o trabajo excedente de quienes no lo pueden hacer. Siguiendo esta tradición [marxista], el proceso de formación de las clases es visto como un proceso inherentemente político. Puesto que la creación de las clases asegura la institucionalización de los medios para facilitar, asegurar y regular la apropiación del excedente - en otras palabras, el proceso mismo de formación del Estado” (*ibid.*: XVII).

¹⁵ Este término ha sido acuñado por el antropólogo Tom Zuidema (1964) en sus diferentes estudios sobre la estructura social andina e incaica.

base de la oposición masculino/femenino; se expresaba en términos de alianzas matrimoniales entre diferentes categorías sociales. Según Silverblatt, aunque este paradigma de jerarquía indicaba una relación simbólica donde las mujeres eran representantes del grupo conquistado y donde los hombres representaban al grupo conquistador, solo se traducía en que los hombres eran los únicos en poder representar la comunidad, el *ayllu*, hacia fuera, las categorías “no tenían base alguna en una relación social de dominio”. Sin embargo, “el esquema jerárquico contenía el potencial para definir [a las mujeres] como súbditas conquistadas [...] Evidentemente, al consolidar los incas su control sobre los Andes, el significado de la jerarquía de conquista fue transformado para definir una jerarquía de poder – y no solamente una jerarquía de prestigio” (*ibid.*: 64).

Aprovechándose de la jerarquía de conquista y de su traducción en alianzas matrimoniales, los incas establecieron una lógica semántica donde la élite incaica estaba compuesta por los “conquistadores masculinos” y las poblaciones subyugadas representaban las “mujeres conquistadas”. Además, la élite podía contraer matrimonios con cualquier mujer del imperio, “la politización imperial de la jerarquía de conquista permitía al Inca considerar a las mujeres como bienes alienables” (*ibid.*: 64). De otro lado, en los registros censales, elaborados para calcular las personas bajo el dominio imperial y su capacidad productiva, los hombres casados eran inscritos como “soldados”, portador de armas, y el título que recibían las mujeres era el de “señoras de militares”¹⁶; además, para la administración colonial los varones, no las mujeres, representaban a la unidad doméstica, se convirtieron así en personajes públicos (*ibid.*: 11).

Estos cambios representan lo que Silverblatt llamó “la conversión de las diferencias del género en jerarquías de género”, estructurada por una jerarquía de poder que legitimaba el dominio y la explotación. Las autoridades coloniales españolas comprendieron cómo los incas habían conseguido legitimar su conquista y se aprovecharon de las mismas lógicas, pero las empujaron mucho más lejos. Bajo el dominio colonial,

¹⁶ En el capítulo cuatro hablaré de los “nombres” que adquirirían los hombres casados en Jatun Pamba a principios del siglo XX. Llama la atención que las mujeres de Jatun Pamba no recibían nombres, eran “esposas de”, un poco como bajo el imperio incaico donde eran “señoras de militares”. En Jatun Pamba las mujeres mayores con quién hablé remarcan el estatus inferior que tenían sus abuelas y madres frente a sus respectivos esposos, a quienes debían seguir dos pasos atrás.

las mujeres perdieron sus derechos políticos, fueron explotadas sexual y económicamente, y desaparecieron las líneas de herencia paralelas. Si los incas explotaron los pueblos subyugados “por lo menos compartían una comprensión básica de los límites dentro de los cuales se podía esgrimir el poder”. De su lado, “las ideologías hispanas del género, tan extrañas para los pobladores andinos como la economía y el catolicismo peninsulares, fueron implantadas” y “todas las mujeres nativas vieron la erosión de las profundamente arraigadas tradiciones que les habían asegurado un acceso autónomo a los recursos materiales de su sociedad” (*ibid.*: XXIV-XXV)¹⁷. Esta exclusión del acceso a los recursos productivos esenciales permitió el control de la fuerza de trabajo de las mujeres y constituyó la base material para el establecimiento de un patriarcado importado desde Europa. Por estas razones, como mencioné antes, conviene decir que para el caso de los Andes, fue la colonización en su búsqueda de acumulación de capital y el establecimiento de clases sociales que estableció una estructura social patriarcal.

Parentesco y relaciones de poder

Esta transformación de los sistemas de género ha tenido consecuencias drásticas sobre la evolución de las relaciones sociales dentro de las comunidades indígenas en los Andes. Cuando comencé a prestar atención a las relaciones de poder dentro de las familias de Jatun Pamba, me centré en el uso que hacían de la categoría de la *karishina* que para mi legitima la subordinación de las mujeres a través del control de su sexualidad y del control de su fuerza de trabajo reproductivo. Como lo explicaré en el capítulo tres, es dentro de las relaciones de parentesco que se instituyen estos controles y donde se negocia las formas de ser mujer para reproducir a la vez que resistir a la subordinación patriarcal.

¹⁷ Entre otros mecanismos de exclusión de acceso a los recursos, la clasificación de las mujeres como menores de edad bajo la legislación española las puso bajo tutela de varones que daban su autorización a toda transacción legal de bienes como los heredados o de la dote (*ibid.*: 87). En resumen, “[...] el régimen colonial, el cual tendió a reconocer a los hombres como los legítimos representantes de las unidades políticas, y a los usos patrilineales como los principales medios sucesorios, minó las acostumbradas cadenas genéricas andinas de la autoridad dual. Las mujeres nativas se vieron a sí mismas separadas de las legítimas instituciones de gobierno de sus comunidades. Además de la pérdida de sus derechos políticos, ellas fueron acosadas económicamente y fueron objeto de abuso sexual” (*ibid.*: XXV).

Para el sociólogo Pierre Bourdieu, la “familia” se hace grupo real, con miembros unidos por intensos vínculos afectivos, a través de un trabajo simbólico y práctico que transforma la obligación de amar en disposición amorosa y en “espíritu de familia” que a su vez genera solidaridad, generosidad y reciprocidad entre sus miembros. Las estructuras de parentesco y la familia como *cuerpo* solo se pueden perpetuar a través del mantenimiento de este sentimiento familiar que Bourdieu considera como un principio cognitivo de visión y división y principio afectivo de *cohesión*, es decir de adhesión a la existencia de un grupo social y de sus intereses. Este trabajo de integración de los diferentes miembros siempre tiende a funcionar como un campo con sus correlaciones¹⁸ de fuerzas físicas, económicas y sobre todo simbólicas que están vinculadas al volumen y a la estructura de los capitales de los cuales disponen cada miembro (Bourdieu, 1993: 34, énfasis en el texto original). Para comprender estas relaciones de poder en un contexto concreto, nos hace falta comprender las estructuras que afectan la desigual distribución de los capitales.

En el contexto de los Andes, la antropóloga Penelope Harvey menciona que las mujeres de las comunidades andinas peruanas con las que trabajó en los años ochenta tenían acceso a recursos que les permitían tener una relativa autonomía económica de sus esposos, y asumían responsabilidades en la toma de decisiones; sin embargo, no conseguían cuestionar la legitimidad de la violencia de género:

Mi respuesta fue que no se trataba solamente de la influencia de una estructura patriarcal y paternalista de relaciones de género "occidentales", sino también de la manera por la cual la femineidad indígena está tan estrechamente vinculada con las nociones de derrota y de humillación étnica (ver de la Cadena, 1991: 34, donde Harvey comenta el artículo).

La específica articulación de la jerarquía de conquista bajo estructuras patriarcales hizo que las cuestiones asociadas a lo femenino fueran consideradas inferiores, un proceso común de las estructuras capitalistas patriarcales, donde el trabajo de reproducción es asociado a

¹⁸ En francés el autor usa la noción de “*rappports de force*”. El término “*rapport*” es difícil de traducir dado que en francés contiene una noción dinámica y de equilibrio/desequilibrio que el término “relación” (su traducción más común) no contiene de por sí. Para el concepto de “*rappports de force*” opté por traducirlo como “correlaciones de fuerzas”. En las siguientes páginas aparecerá el concepto de “*rappports de production*”, para el cuál usaré la traducción “relaciones de producción” dado que me parece que así se usa en las obras de corte marxista escritas en castellano.

lo femenino, infravalorado, naturalizado e invisibilizado para no ser remunerado y permitir la acumulación de capital (Hartmann, 1996 [1979]). La antropóloga Marisol de la Cadena explica este proceso para una comunidad indígena del Perú, donde la feminización de lo indígena juega aún hoy en día un papel importante en las relaciones de poder:

De manera general, el patriarcado puede ser descrito como el control de los recursos productivos, la mano de obra y la capacidad reproductiva basado en nociones de superioridad e inferioridad legitimadas por diferencias de género, en primer lugar, y de generación en segundo lugar. La dominación patriarcal jerarquiza no sólo hombres y mujeres, sino también varones entre sí (Stern, 1989; Bourque y Warren 1982). Pareciera ser que, en América Latina, las manifestaciones históricas de los sistemas patriarcales incorporan, entre otros rasgos locales culturales, la diferenciación étnica y económica. Los "indígenas" a veces "femenizados" y otras no, subordinados, en la estructura patriarcal son vistos como "menores" y por lo tanto incapaces del control directo de su potencialidad reproductiva económica y biológica (de la Cadena, 1991: 24).

En este contexto, la identidad étnica adscrita a una persona articula las relaciones entre hombres, entre hombres y mujeres, pero también entre mujeres, especialmente cuando son mujeres afines como suegras y nueras. Esto se debe a que el sistema patriarcal da poder a las primeras cuando consiguen subordinar a las segundas, para aprovecharse de su trabajo pero también por cuestiones más simbólicas como la capacidad de la nuera en hacer respetar normas de feminidad y mantener el honor de las familias (Lacoste-Dujardin, 1985; Kandiyoti, 1988; de la Cadena, 1991; Van Vleet, 2008). De esta forma, dichas relaciones de poder siguen diferentes ejes de desigualdad, como el género, la etnicidad, la clase social, pero también el parentesco, y más concretamente las relaciones entre afines y el eje de generación (que si bien desborda la familia, muchas veces es instituido en las relaciones filiales)¹⁹.

¹⁹ El llamado a estudiar las relaciones de poder y de jerarquía dentro de las relaciones de parentesco para comprender cómo se articulan con otros ámbitos se puede situar en los estudios clásicos del parentesco desde la influencia de las relaciones de poder sobre las adolescentes estudiado por Margaret Mead, hasta la forma que toma la resolución de conflictos en los Nuer y que "hace aparecer" la relación de parentesco, el patrilineaje, tema estudiado por Evans-Pritchard. También se pueden mencionar los numerosos trabajos que trataban de establecer un modelo de "extensión" de las relaciones de la familia nuclear a las relaciones con otros parientes, como el modelo de autoridad/amistad de las teorías de la descendencia que trataba de explicar las diferentes relaciones entre ego y sus parientes patrilineales o matrilineales, y las teorías sobre el avunculado. Sin embargo, estas teorías seguían modelos demasiado rígidos que trataban, en la mayoría de los casos,

Esas últimas perspectivas buscaban remarcar el carácter político de las relaciones sociales, incluido las relaciones de parentesco y de género; en alguna medida, retomaban el lema “lo personal es político” (Hanisch, 1969)²⁰. Como lo explica la filósofa Judith Butler, esta premisa sugiere que la experiencia personal se entiende de manera más clara si la situamos dentro de sus estructuras políticas y culturales, pero también concibe que esas estructuras son puestas en acción a través de la agencia de los sujetos, y esa noción de agencia permite comprender cómo se sitúan activamente los sujetos:

[...] the feminist claim that the personal is political suggests, in part, that subjective experience is not only structured by existing political arrangements, but effects and structures those arrangements in turn. Feminist theory has sought to understand the way in which systemic or pervasive political and cultural structures are enacted and reproduced through individual acts and practices, and how the analysis of ostensibly personal situations is clarified through situating the issues in a broader and shared cultural context. Indeed, the feminist impulse, and I am sure there is more than one, has often emerged in the recognition that my pain or my silence or my anger or my perception is finally not mine alone, and that it delimits me in a shared cultural situation which in turn enables and empowers me in certain unanticipated ways (Butler, 1988: 522).

de explicar la organización social a partir de teorías funcionalistas y/o estructuralistas ciegas a los procesos de transformación social. Sobre todo, estas teorías entendían que unas normas determinaban las relaciones que organizaban la sociedad pero no prestaban atención a cómo las propias relaciones sociales eran las que posibilitaban la reproducción de las normas, eran incapaces de comprender la construcción de las normas y por ende la posibilidad de transformarlas. Fue con la llegada de las críticas a estas teorías clásicas (Schneider, 1972 pero también Leach, 1961; Goodenough, 1970 y Needham, 1971) que la antropología del parentesco tomó en serio la necesidad de construir modelos más complejos y sobre todo más dinámicos para el estudio de las relaciones sociales. Las críticas feministas posteriores llevaron el énfasis a la construcción de las diferencias dentro de los sistemas de parentesco y género que formaban la base de relaciones jerárquicas y de subordinación; parentesco y género llegan a ser considerados como dos piezas de un mismo sistema de diferenciación (Collier & Yanagisako, 1987; ver Gregorio Gil & González, 2012 para un argumento similar en los estudios sobre familias transnacionales).

²⁰ Como Hanisch (2006: 1) y muchas otras autoras feministas, uso el término político en el sentido amplio del término que remarca que en lo personal se (re)produce (y se transforma constantemente) un conjunto de mecanismos que buscan mantener un sistema de dominación. Ver también Millet (2000 [1969]) quien definió el matrimonio como política sexual. Álvarez explica que con esta redefinición de lo político se “consolida una línea de análisis - ya iniciada por el feminismo sufragista y socialista en el siglo XIX - que identifica como centros de dominación patriarcal esferas de la vida, como la familia y la sexualidad, que hasta entonces se consideraban personales y ‘privadas’” (1997: 178).

De otro lado, esa premisa supone la elaboración de un marco teórico que supera las nociones dicotómicas de poder. En vez de entender una fuente de poder situada en el lado de opresores y unos sujetos subordinados sin poder, es necesario comprender cómo se crean las relaciones de poder, cuáles son las condiciones que posibilitan el poder, el sustrato de las relaciones de fuerza que engendra estados de poder:

It seems to me that power must be understood in the first instance as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate and which constitute their own organization; as the process which, through ceaseless struggles and confrontations, transforms, strengthens, or reverses them; as the support which these force relations find in one another, thus forming a chain or a system, or on the contrary, the disjunctions and contradictions which isolate them from one another; and lastly, as the strategies in which they take effect, whose general design or institutional crystallization is embodied in the state apparatus, in the formulation of the law, in the various social hegemonies. *Power's condition of possibility*, or in any case the viewpoint which permits one to understand its exercise, even in its more "peripheral" effects, and which also makes it possible to use its mechanisms as a grid of intelligibility of the social order, must not be sought in the primary existence of a central point, in a unique source of sovereignty from which secondary and descendent forms would emanate; *it is the moving substrate of force relations which, by virtue of their inequality, constantly engender states of power*, but the latter are always local and unstable (Foucault, 1978 [1976] : 92-3; énfasis míos).

Por eso es necesario abarcar las diferentes cuestiones que entran en juego en momentos de interacción concretos, tratando de tomar en cuenta, de entender o por lo menos de aproximarse a la complejidad de las dinámicas sociales que posibilitan estados de poder.

Mujeres que no quieren ser *huairapamushkas*

En la conversación entre las dos con-cuñadas, Elena y Fabiola, comentan que Amanda es demasiado “liberal”, que por eso defiende a su hermana en vez de incitarla a cuidar mejor de sus hijos/as. Ponen en evidencia que ha vivido muchos años en España, le adscriben una identidad “otra”, como si ya no fuese tanto de Jatun Pamba. Se asientan en normas sobre la feminidad, sobre los roles femeninos que se esperan de una mujer de Jatun Pamba, normas que pueden reforzar estructuras de dominación patriarcal. En la tesis, recogeré otros ejemplos donde posturas de poder se asientan en normas de “ser mujeres”, donde algunas personas construyen su discurso en base a estas normas para tratar de conseguir poder dentro de sus familias, un poder que puede

ser instrumentalizado para otras cuestiones, como para negociar responsabilidades de cuidado o para conseguir herencia y estatus dentro de la familia. Decir de una persona que es “menos” de Jatun Pamba es llamarla *huairapamushka*, es quitarle pertenencia a la Comuna, y deslegitimar su postura. Si la persona en cuestión quiere defender su pertenencia, tendrá que jugar con otras cartas y tratar de negociar el tipo de comportamiento a ser juzgado en tanto como “mujeres de Jatun Pamba”. Como lo explica el antropólogo Fredrik Barth:

It makes no difference how dissimilar members may be in their overt behaviour – if they say they are A, in contrast to another cognate category B, they are willing to be treated and let their own behaviour be interpreted and judged as A’s and not as B’s; in other words, they declare their allegiance to the shared culture of A’s. The effects of this, as compared to other factors influencing actual behaviour, can then be made the object of investigation (1969: 413).

Ser *huairapamushka* es ser hija del viento, es ser hija de una semilla que ha sido traída por el viento desde no se sabe donde. Cuando un padre dice “mi hija es una *huairapamushka*”, está negando su paternidad, está diciendo que la semilla que creó esta persona no es suya. Según me comentaron algunos hombres de Jatun Pamba, emplean el término como un insulto cuando una hija no se comporta según ciertas normas de feminidad: por ejemplo si no quiere hacer las tareas del hogar, si se considera que es demasiado cariñosa con hombres en público, etc. La mayoría de las mujeres de Jatun Pamba con quién trabajé no quieren ser *huairapamushkas*, no quieren que se les deslegitime o que se les niegue su pertenencia a Jatun Pamba. Pero tampoco quieren aceptar ciertas estructuras de dominación patriarcal que sufrieron ellas mismas o que han sufrido otras mujeres antes que ellas. Tratan de evitarlo para ellas y sobre todo para sus hijas, sobrinas, nietas. Llevan una lucha que a veces puede ser contradictoria por la tensión que existe entre “ser mujeres de Jatun Pamba” y a la vez querer cambiar las normas sociales.

De agencia y actos performativos

Esta lucha propia las lleva a negociar los límites de lo posible, la definición de lo que significa la feminidad en sus familias, y lo hacen a través de actos performativos que dan cuerpo y sentido a su participación en las estrategias familiares de reproducción, a su

postura, sus actitudes y sus roles dentro de las relaciones familiares. En este sentido, se denota el carácter construido del sexo/género y de las relaciones de parentesco en estos actos performativos, en las formas de estilización de la repetición de actos a través el tiempo, y de la posibilidad de subversión de esta repetición. Para ello me parece interesante retomar las reflexiones de Butler, extrapolar su forma de concebir la construcción del cuerpo femenino para entender la construcción de sexo/género. Me interesa especialmente su idea de proyecto y la de estrategia:

[...] to be a woman is to have become a woman, to compel the body to conform to an historical idea of 'woman,' to induce the body to become a cultural sign, to materialize oneself in obedience to an historically delimited possibility, and to do this as a sustained and repeated corporeal project. The notion of a 'project', however, suggests the originating force of a radical will, and because gender is a project which has cultural survival as its end, the term 'strategy' better suggests the situation of duress under which gender performance always and variously occurs. Hence, as a strategy of survival, gender is a performance with clearly punitive consequences. Discrete genders are part of what 'humanizes' individuals within contemporary culture; indeed, those who fail to do their gender right are regularly punished. Because there is neither an 'essence' that gender expresses or externalizes nor an objective ideal to which gender aspires; because gender is not a fact, the various acts of gender creates the idea of gender, and without those acts, there would be no gender at all. Gender is, thus, a construction that regularly conceals its genesis. The tacit collective agreement to perform, produce, and sustain discrete and polar genders as cultural fictions is obscured by the credibility of its own production. The authors of gender become entranced by their own fictions whereby the construction compels one's belief in its necessity and naturalness. The historical possibilities materialized through various corporeal styles are nothing other than those punitively regulated cultural fictions that are alternately embodied and disguised under duress (Butler, 1988: 522).

Si el sexo/género no es un hecho pero algo creado y construido en diferentes actos (una idea que usaré también para las alianzas familiares: solo existen porque se les da sentido en actos performativos), devuelve la agencia a los actores de la *performance*, sin por ello significar que la acción es “libre”, sin límites²¹. Las propias

²¹ En un sentido parecido la teórica de los estudios de género Susan Hekman (1995) explica que hace falta distanciarse de conceptos de la modernidad y opone el concepto del sujeto constituyente al sujeto discursivo. Explica que el sujeto constituyente se ve negada su agencia por las fuerzas sociales, porque en su definición su agencia sería lo que no esta teñido por las fuerzas sociales. En cambio el concepto de sujeto discursivo ve la agencia como una capacidad que fluye desde la construcción discursiva. Esta posición permite

ficciones culturales construidas en los actos performativos, en el acuerdo de performar el sexo/género, constriñe las acciones, les pone un marco, y lleva a situaciones contradictorias. Nos alejamos de posturas estructuralistas, sin por ello llegar a una mirada interaccionista donde todo se construye en el acto. Por eso la idea de estrategia es relevante dado que muestra la creatividad de los agentes dentro de un escenario que conlleva ciertos constreñimientos estructurales que si bien no son inamovibles, pesan y pueden ser alimentados por las acciones de otras personas. Así, lejos de querer demostrar el aparato normativo que permitiría “indoctrinar” a las mujeres y explicar su opresión por la educación que han recibido²², quiero enfatizar su agencia, tanto en la construcción y mantenimiento de las normas como en las estrategias de trasgresión.

En este sentido, uso la definición de agencia desarrollada por la antropóloga Sherry B. Ortner (2001) donde diferencia dos tipos de agencia: una agencia como poder (de dominación o de resistencia) y otra de intenciones. Su postura, como la de muchas otras autoras feministas, entre otras y solo para nombrar las que uso en esta tesis, Mohanty, Lagarde y Abu-Lughod, retoma los estudios de Foucault sobre la cuestión del poder. En estos estudios, el poder es complejizado y se deconstruye la visión binaria que imagina una lucha entre poderosos y víctimas (hombres versus mujeres en cuanto a las relaciones de género). Así, en la segunda parte de esta tesis, “Relaciones de poder en familias transnacionales de Jatun Pamba”, me centro en las relaciones entre mujeres emparentadas (por vínculo cognaticio y por afinidad) por una cuestión analítica²³: indagar en las relaciones de

aceptar los constreñimientos estructurales (las fuerzas sociales) sin negar la agencia, sino que dentro de estos constreñimientos se abren unos espacios discursivos para el agente en un particular momento histórico. Es en este sentido que usaré en esta tesis los conceptos de sujetos y agentes.

²² Hanisch explica que el movimiento en el que participaba, el Pro-Woman Line, ayudó a contrarrestar la visión de muchos movimientos feministas, basada en la psicología y la sociología, según la cuál las mujeres estaban siendo oprimidas a través de un lavado de cerebro que las hacía cómplices de su propia opresión. Explica que su análisis se sitúa en un plano político, y no psicológico o social, de la experiencia de las mujeres y de quien beneficia de dicha opresión (Hanisch, 2006). Al centrarme en relaciones de poder y en la agencia, a la vez que en mostrar cómo el sistema dificulta la cooperación entre sujetos subalternos, me sitúo en una postura similar a la de Hanisch.

²³ Quiero recalcar que mi interés aquí se sitúa en un plano principalmente intelectual, analizar conceptos como agencia, poder, subjetividades, y no pretendo ni proponer caminos a seguir, ni dar lecciones y mucho menos desacreditar luchas feministas. Es una

poder entre sujetos (mujeres) contruidos simbólicamente como “idénticos” a partir de la construcción de los sexos/géneros pero que sin embargo pueden ocupar un lugar diferente y ejercer poder a pesar de compartir una condición subalterna; como lo explica Julieta Paredes desde el feminismo comunitario, la categoría mujer “encubre por ejemplo las hegemonías de clase, raza, generación, opción sexual” (Paredes, 2008: 6)²⁴.

Lo que trataré de mostrar es cómo entran en juego estos diferentes ejes de desigualdad en las interacciones y cómo las mujeres, en diferentes actos performativos, dan cuerpo y sentido a sus roles, sus actitudes, sus deseos. En otras palabras, estas mujeres usan de manera estratégica su postura dentro de sus familias, según las correlaciones de fuerzas; juegan con los diferentes ejes de desigualdad y con múltiples

tarea ingrata y tremendamente arriesgada de atreverse a hablar de dichas relaciones de poder entre sujetos subalternos, por dos razones: primero porque corre el peligro de desacreditar la lucha feminista (mi discurso podría ser usado con fines diferentes a los míos, por ejemplo tratando de mostrar la incoherencia en las relaciones entre las propias mujeres), y segundo, dado mi condición y características sociales, porque mi objetivo podría ser interpretado como una pretensión de mostrar a sujetos subalternos, desde una postura de poder, el “camino” a seguir para su “liberación”. En muchos entornos feministas me encontré con un discurso similar sobre los hombres feministas: se nos pide que seamos conscientes de la opresión de las mujeres, que tengamos cuidado en no reproducirla, y sobre todo que nos callemos, que no digamos a las mujeres cómo tienen que actuar. En el apéndice de esta tesis hago un análisis reflexivo de mi subjetividad como científico social y de mi experiencia en las diferentes fases de la investigación para mostrar mi posición arbitraria y el carácter parcial de mi “conocimiento”. A partir de este conocimiento situado mi propósito no es “decir a las mujeres lo que tienen que hacer” pero sí aportar un análisis sobre la construcción de los sujetos dentro de las relaciones de parentesco.

²⁴ Quería mencionar aquí el feminismo comunitario porque considero que sus propuestas políticas se acercan a mi argumento sobre mujeres que no quieren ser *huairapamushkas*: lo que propone el feminismo comunitario es llegar a relaciones más horizontales entre las personas, sin por ello pensar en una oposición entre hombres y mujeres ni diferenciarse de la “comunidad”, sino pensarse en ella (Paredes, 2008), algo que considero forma parte de numerosas estrategias que analizo en esta tesis. Desde una postura teórica, la crítica que hace el feminismo comunitario al liberalismo y a concepciones ahistóricas y autónomas del ser me parece muy relevante, y la recojo desde las aportaciones de feministas postcoloniales como Mohanty o Kandiyoti, y desde los feminismos negros (ver Jabardo, 2012 y Sánchez Aroca, 2012). Sin embargo, considero que algunas premisas del feminismo comunitario corren el riesgo de esencializar tanto la vinculación de las personas con la “comunidad” como los sexos “biológicos”, y prefiero trabajar desde líneas constructivistas como las de Butler (para reflexiones críticas sobre feminismo comunitario ver entre otras autoras Marilyn Friedman, 1989, y el libro de Seyla Benhabib, 1992, sobre todo el capítulo dos, “Autonomy, Modernity and Community”).

identidades, y tratan de redefinir las normas de feminidad y de desarrollar formas de resistencia a las estructuras de dominación patriarcal. Si muchas de ellas pueden compartir un deseo de resistir a dichas estructuras por supuesto no todas tienen los mismos intereses ni los mismos deseos, y estos dependerán en parte de la posición de cada persona según las correlaciones de fuerzas dentro de la familia. La disposición de cada persona a resistir será así necesariamente variable.

Para trabajar esta cuestión de la variabilidad me parece interesante retomar la perspectiva crítica de la feminista postcolonial Deniz Kandiyoti (1988), quien proponía un nuevo punto de entrada para entender las diferentes formas de patriarcados analizando las diferentes estrategias que las mujeres desarrollan para lidiar con formas concretas de dominación a través del concepto de “patriarcal bargain”. Según esta autora, “las mujeres planean estrategias dentro de un conjunto de restricciones concretas que revelan y definen el modelo de lo que voy a denominar la ‘negociación patriarcal’ de una sociedad determinada”. Estas negociaciones varían según la clase, la casta y la etnicidad y además “ejercen una poderosa influencia en la conformación de la subjetividad de género de las mujeres y determinan la naturaleza de la ideología de género en diferentes contextos”. Por ello, considera que tienen una influencia sobre “las formas específicas de resistencia activa o pasiva de la mujer frente a su opresión”, una cuestión que abordaré tomando en cuenta los intereses de cada sujeto según su posición dentro de diferentes campos y su capacidad de hacer intervenir diferentes tipos de capitales. Por fin, destacar que para Kandiyoti “las negociaciones patriarcales no son entidades atemporales o inmutables, sino que son sujetas a las transformaciones históricas que abren nuevas áreas de lucha y renegociación de las relaciones entre los géneros” (Kandiyoti 1988: 275; traducción mía).

Formas de resistencia y patriarcados

En este sentido, parafraseando a dos antropólogas dentro de los estudios de género en los Andes, Olivia Harris y Kate Young (1981: 11), hace falta discutir la compleja variedad de formas en las que las mujeres y los hombres están vinculadas en relaciones sociales, y al mismo tiempo situar dichas relaciones en sus contextos socioculturales e históricos. Las jerarquías de sexo/género, clase, raza y etnicidad, pero también de generación y afinidad son normalizadas en las

interacciones. La teoría de la práctica nos enseña que existen disposiciones que dan forma a las acciones de las personas pero que a la vez hay un proceso dinámico en el cual las personas, los agentes sociales, producen, refuerzan y reconfiguran las culturas y los dominios culturales a través de sus palabras y de sus acciones (Van Vleet, 2008: 8).

En mi trabajo de campo me interpeló la manera en que se normalizaban ciertos ejes de desigualdad pero a la vez otras personas, o las mismas que habían participado en la normalización de dichos ejes, cuestionaban estructuras fundamentadas por las jerarquías. Veía una tensión entre de un lado la normalización de la disposición de amar y de cuidar de las mujeres, que las llevaba por ejemplo a asumir gran parte del trabajo correspondiente a la “reciprocidad” institucionalizada entre los miembros de sus familias, y de otro lado un cuestionamiento cotidiano de la subordinación de la nuera frente a su suegra que chocaba con las normas de sexo/género y con las jerarquías de generación y de afinidad. Las mujeres con quién trabajé resistían a dicha subordinación buscando capitales, jugando con identidades y con otros ejes de desigualdad como el de etnicidad.

Así, cuando hablo de resistencias lo hago en los términos de James Scott y de Abu-Lughod, como resistencias cotidianas que muchas veces no suponen un cuestionamiento directo o de frente a las estructuras de dominación, ni mucho menos una organización colectiva, aunque las haya habido. En los años 1980 hubo una organización colectiva de varias mujeres de Jatun Pamba en contra de la violencia de género que vivían en sus casas. Aunque no me centre en este tipo de iniciativas, es sin duda una cuestión relevante y característica de los cambios sociales que ocurrieron en el Ecuador y de la penetración del discurso sobre el desarrollo que proviene de las ONG's²⁵. La persona que inició la campaña contra la violencia de género me comentó que había sido fuertemente pegada por su marido cuando volvió de alguna reunión. Su marido le dijo que atraía la vergüenza sobre su casa, su familia, y que tenía que dejarlo. No lo dejó, y siguió la estructura de violencia, pero el colectivo no sobrevivió más que unos meses. Solo veinte años después consiguió enfrentarse a su marido en parte gracias al apoyo de sus hijas. De su experiencia entendí que su lucha contra la dominación patriarcal

²⁵ En este sentido es interesante ver que algunas ONG's en Ecuador han retomado el término *karishina* (que trabajo en el capítulo dos) y lo han puesto como su lema político.

no se podía resumir a una campaña contra la violencia de género en su Comuna, aunque forme parte de ello. Por eso me interesa profundizar en las resistencias cotidianas y en la complejidad de los procesos que articula.

Por supuesto no hay que romantizar idealizar las prácticas de resistencia. Para ello retomo tres dilemas teóricos y analíticos que planteó la antropóloga Lila Abu-Lughod (1990) en sus trabajos con mujeres beduinas de Egipto. El primero es ¿cómo dar crédito a las prácticas de resistencia sin atribuirles erróneamente unas formas de conciencia o, al revés, devaluar esas prácticas calificándolas de prepolíticas, primitivas o equivocadas? El segundo, ¿cómo explicar que las mujeres resisten a la vez que apoyan al actual sistema de poder, sin por ello caer en el uso de conceptos como falsa conciencia o gestión y manipulación de la interacción (“impression management”)? En cuanto al tercero, ¿cómo reconocer que ciertas formas de resistencia son proporcionadas por la cultura sin asumir por ello que funcionan como válvulas de escape, lo que vendría a concebir que la sociedad es una máquina en la cual la acción humana cumple funciones?

Creo que no se trata de contestar a estos dilemas sino de tenerlos en mente mientras vamos trabajando con las prácticas de resistencia. Como veremos, esos dilemas tienen mucha relevancia para los capítulos tres y cuatro; por ejemplo, el uso de la categoría de disciplina *karishina* es una forma de resistencia para las madres porque la emplean para que sus hijas y nietas estudien y tengan buenos trabajos, pero al mismo tiempo se apoya en construcciones culturales sobre “la mujer” que refuerzan al sistema de dominación vigente dado que legitima el control sobre los cuerpos de las mujeres.

De mi lectura de las prácticas de resistencia, pero también desde el propio discurso de mujeres de Jatun Pamba que se quieren enfrentar a la explotación y la dependencia económica de las mujeres de su familia, entiendo que una de sus mayores estrategias, o más bien la conjunción de varias prácticas de resistencia las lleva a tratar de aprovecharse de su posición dentro de las estrategias familiares de reproducción para conseguir poder y que en estos procesos el género es redefinido: se negocian nuevas formas de “ser mujeres”. En otras palabras, frente a una situación de dominación patriarcal concreta, las mujeres de Jatun Pamba resisten a su subordinación, tratan por ejemplo de obtener una posición superior a sus suegras y no tener que vivir con su familia

política. Esto es posible sobre todo si son integradas dentro de las estrategias de reproducción de sus propias familias.

Bourdieu explica que el proceso de integración de los miembros de la familia, como grupo social, lleva a la creación de un sentimiento familiar y a la adhesión de los miembros a los intereses del grupo social. La correlación de fuerzas depende de la distribución de los capitales entre los miembros, una distribución que sigue ejes de desigualdad normalizados pero no inmutables. Al analizar las entrevistas y las notas del trabajo de campo, encontré una tensión entre los intereses personales de cada miembro de las familias, los intereses de subgrupos como las familias nucleares, y los intereses del grupo más amplio, la familia extensa que terminé por llamar “casa”. Al abordar el tema de las estrategias que desarrollaban algunas mujeres de Jatun Pamba para resolver las tensiones entre estos diferentes intereses, me hizo falta profundizar en el concepto de reproducción, en los marcos en los que se insertan las estrategias familiares: económicos, étnicos, de sexo/género, etc. Una profundización que me llevó por caminos inesperados y me trajo de pleno a las nociones de pertenencia en la reproducción transnacional. Fue al analizar el marco más amplio cuando desarrollé mi argumento sobre las estrategias familiares, en concreto las alianzas familiares, como prácticas de resistencia frente a nuevas relaciones capitalistas que crean la dislocación de las familias de su Comuna. Pero antes de llegar a estas nociones de pertenencia, he de esclarecer lo que entiendo por estrategias familiares de reproducción o, en otras palabras, cómo las estrategias familiares forman parte de los procesos de reproducción social hoy en día transnacionales.

Procesos de reproducción social en una economía globalizada

El concepto de reproducción es un concepto problemático que ha recibido diversas acepciones y ha sido usado de manera muy diferente según las escuelas de pensamiento, a veces desde visiones esencialistas y poco críticas del mismo. Ha sido hasta hace pocas décadas considerado en las escuelas hegemónicas de las ciencias sociales como un concepto inútil para entender las sociedades más allá del reducido núcleo familiar. Esto se debía a que estaba vinculado con una idea reductora de la familia, considerada parte de la “esfera privada” y cuyo análisis no merecía, según estas visiones, mayor atención por parte de las ciencias sociales para entender el funcionamiento de las sociedades.

Sin embargo, la reproducción había recibido ya una consideración particular aunque sucinta por parte de Marx y Engels.

Meillassoux (1975), siguiendo la línea de las teorías marxistas sobre reproducción y producción, retoma el concepto para ampliar el debate sobre la noción de imperialismo. El aporte de Meillassoux es un gran paso para entender el papel de los sistemas de reproducción en el desarrollo del capitalismo. Sin embargo, aunque Meillassoux propone un modelo que entrelaza los sistemas de producción con los de reproducción, aún no los considera parte de un mismo proceso²⁶.

²⁶ El libro “*Femmes, Greniers et Capitaux*” de Meillassoux es una gran aportación en la antropología económica en tanto que es uno de los primeros autores a estudiar la articulación de diferentes modos de producción dentro del capitalismo, entendido como formación social. Meillassoux argumenta el papel primordial que juega el control sobre los medios de reproducción y, en particular, el control de las mujeres en relación al control de los medios de producción. Las mujeres son, en las sociedades agrícolas de subsistencia, “medios de reproducción” estratégicos. Controlar a las mujeres equivale a controlar su capacidad de reproducción biológica y esto implica controlar la fuerza de trabajo, de las mujeres pero también de las siguientes generaciones, o sea, de la producción en términos generales. El poder en el modo de producción agrícola descrito, descansa sobre el control de los medios de reproducción, es decir, los bienes destinados a la subsistencia y las esposas. Meillassoux expandirá esta concepción en el análisis de las sociedades capitalistas. La importancia de la reproducción de la unidad doméstica de producción agrícola se erige sobre el intercambio de mujeres en la exogamia (política matrimonial) y sobre el control de la reproducción biológica. En ese modelo, las relaciones de poder encargan a varones adultos de velar por la reproducción al controlar los bienes de subsistencia y las mujeres. En las sociedades capitalistas patriarcales, como lo vimos en las definiciones de Hartmann (1996 [1979]), el control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres y sobre su sexualidad y su capacidad reproductora es lo que permite que la familia en tanto como institución se encargue en gran parte del peso de la reproducción de las fuerzas productivas. Numerosas autoras feministas han criticado el análisis de Meillassoux, sobre todo por cómo trata a la mujer (como un actor pasivo), pero también por su postura analítica que engloba dentro del concepto de reproducción social diferentes procesos que necesitan ser diferenciados si queremos entender de manera adecuada la formación de las relaciones sociales que entran en juego tanto en los modos de producción como de reproducción (Harris & Young, 1981; Moore, 1999). De otro lado, Meillassoux trata la mujer como categoría homogénea y no presta atención al ciclo de vida, a las generaciones, o a la diferenciación social que crean desigualdades entre las mujeres y hace que las mujeres participen en la opresión de otras mujeres. Dentro de su crítica al libro de Meillassoux, aunque menciona que el análisis logra demostrar el papel de la familia en las comunidades agrícolas así como en las sociedades capitalistas, Katz (1983) considera que su perspectiva no permite entender cómo los agentes son llevados a tomar ciertas decisiones, ni el tipo de estrategias que desarrollan frente a la explotación dentro de sus familias. Su entendimiento de las relaciones entre producción y reproducción, como dos procesos distintos tampoco nos ayuda a entender la construcción de desigualdades entre (ni dentro de) los colectivos estudiados. Las jerarquías

Como sostienen Edholm, Harris y Young (1978), la “reproducción” es un concepto analítico que necesita ser dividido en tres procesos diferentes aunque interdependientes: la reproducción biológica (organización social de la sexualidad), la reproducción de la mano de obra (educación, socialización y “allocation”/posicionamiento en diferentes mercados de trabajo) y la reproducción social (establecimiento de las relaciones entre los diferentes grupos, como entre los que controlan los medios de producción y los que no). Godelier, siguiendo a Marx, se refiere a este último punto como los “rapports de production”, las relaciones entre diferentes clases de personas que permite la explotación de algunas clases por otras. Los diferentes mecanismos que crean las categorías, establecen reglas (normalizadas) para lograr entrar en ciertas categorías, y legitiman la explotación de una categoría por otra, como los mecanismos de subordinación en los cuales entran diferentes ejes de desigualdad como la clase pero también la raza, la etnicidad y la nacionalidad.

La migración de muchas personas de familias ecuatorianas, de Latinoamérica en general, de Asia y de Europa del este hacia países del Norte (principalmente Europeos) esta estrechamente vinculada con la actual crisis de los cuidados del modelo de reproducción social capitalista, una crisis que agudiza diferentes ejes de desigualdad (Herrera, 2013a). Las teorías sobre los sistemas-mundo explican la migración hacia los centros en las últimas décadas y la penetración cada vez mayor del Capital en las economías de los Estados postcoloniales del tercer mundo. La crisis ecuatoriana del año 1999, consecuencia entre otras cosas de las políticas de reajuste estructural llevadas a cabo desde los años setenta en Sur América, provocó una migración sin precedente de ecuatorianas/os hacia países del Norte.

Según las antropólogas Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, es importante recordar que estos flujos de capitales y migratorios en un mundo integrado por un modo de producción global todavía son estructurados por los mecanismos regulatorios de los Estados-naciones y resguardados por la fuerza de las armas (1994: 11). Prosiguen las autoras diciendo que ciertos países tienen más poder para moldear la identidad y los parámetros de acciones de otros estados. A la vez, critican el hecho de que las teorías de los sistemas-mundo han tendido

intergeneracionales y entre géneros se dan por hecho, y no se estudian las relaciones sociales a nivel micro.

a reducir la migración a una migración económica y los/as migrantes a trabajadoras/es, eliminando toda discusión sobre las numerosas diferencias raciales, étnicas o de identidades nacionales que moldean las acciones y las conciencias de las personas. En un llamado que me parece similar al del antropólogo californiano Michael Kearney (1991)²⁷, las autoras de *Nations Unbound* defienden que:

The development of an international division of labour and the integration of the world by transnational corporations that develop worldwide systems of production, distribution, and marketing affect both the flow of immigrants and the manner in which they come to understand who they are and what they are doing (1994: 12).

Es por eso que decido abordar, dentro de los procesos de reproducción social, las construcciones de las identidades en un marco global, entendiendo procesos a nivel transnacional pero también regional y local. En la zona de Jatun Pamba, diferentes procesos de conflicto étnico han sido analizados por las antropólogas Liliana Suárez Navaz (2012a) y Silvia Rodríguez Maeso (2010). Las dos autoras explican la conformación de las identidades étnicas a partir del análisis de una serie de acontecimientos locales, conflictos con población mestiza de la zona de Jatun Pamba, o con la administración de la ciudad de Quito, y cómo ha reforzado el sentimiento de pertenencia de los/as comuneros/as a Jatun Pamba. En un ejercicio similar a estas dos autoras, lo que trato de analizar son las luchas “étnicas” que la gente de Jatun Pamba lleva contra la alienación que supuso la penetración del Capital en la región de Quito a partir de los años sesenta. Abordaré diferentes estrategias de reproducción que aparecieron en el marco de la migración masiva de los/as comuneros/as en los años 1990 (una migración que había empezado en los años 1960), entendiéndolas como formas de resistencia a la vez que sobrevivencia.

En la transformación de los modos de producción en Jatun Pamba, los capitales que entraban en juego para la reproducción de las familias fueron cambiando, y afectaron las relaciones étnicas, de género y también de parentesco entre las/os comuneros. En los capítulos cuatro y cinco me centraré en comprender cómo las relaciones de parentesco y de género en familias de Jatun Pamba, vinculadas a mecanismos de

²⁷ Kearney considera que el control de la migración en la frontera sur de EE.UU. no tiene como función impedirla sino que sirve para crear una identidad migrante “ilegal” y tener un impacto en las subjetividades de las/os migrantes que cruzan la frontera.

reproducción social que buscan asegurar las relaciones de producción en una economía de mercado globalizada, afectan y son afectadas por las nociones de pertenencia a la Comuna.

De “global householding” a las “casas”

Las familias con las que trabajé están integradas en los mercados de trabajo globalizados y, desde la perspectiva de la teoría de las “cadenas globales de cuidado” (Hochschild, 2000, 2001), la estructura desigual de la división sexual y étnica del trabajo afecta de manera diferencial a los colectivos según variables territoriales (Norte-Sur), raciales, de clase, etc. Mi objetivo es entender las estructuras y relaciones de poder que se establecen en familias transnacionales en contextos concretos y mirando cómo se articulan con las identidades étnicas, sin olvidar que la configuración de éstas se hace dentro de una configuración específica de las actividades económicas. En esta configuración, coinciden diferentes modos de producción, y domina actualmente el modelo del capitalismo post-fordista.

Desde la aparición del concepto de “cadenas globales del cuidado” la mayoría de los estudios migratorios que abordaban cuestiones de género se han centrado en la división sexual del trabajo y en la crisis global de los cuidados. Estos estudios se focalizaron principalmente en las estratificaciones laborales con las que se enfrentaban las mujeres migrantes al integrar trabajos de cuidado en países del Norte, o desde el tema de la maternidad transnacional con la cuestión de la reproducción a distancia. Estos trabajos se ocuparon de los temas de reproducción desde los focos de la división sexual del trabajo y de la organización de los cuidados por clase y etnicidad a nivel global. Sin embargo, según Kofman²⁸:

²⁸ Si bien es cierto que la mayoría de los trabajos sobre familias transnacionales se han centrado sobre la maternidad y la organización de los cuidados, considero que en España el estudio de los cuidados en contextos migratorios ha sido analizado en diferentes ocasiones desde una perspectiva que toma en cuenta la complejidad de la reproducción social. Ver sobre todo los siguientes trabajos: Carrasco, Borderías y Torns, 2011; González, 2010; Gregorio, 1998; Pérez Orozco, 2014; Vega Solís, 2009. Para la migración ecuatoriana, la socióloga Gioconda Herrera ha sido pionera en el estudio de la articulación entre migración femenina y procesos de reproducción social. Su último libro, *“Lejos de tus pupilas”* (2013a), representa un minucioso trabajo cualitativo con familias de Quito que consigue adentrarse en el impacto de las políticas de reproducción social en la globalización sobre las familias; en concreto analiza la articulación entre políticas públicas, privatización de los cuidados y organización de los hogares ecuatorianos. La

Despite the revival of interest in social reproduction in feminist political economy and disciplines such as geography and sociology, there has relatively been little inquiry among scholars of gendered migration (but see Bakker and Silvey (2008) and Beneria (2007) who include it as one of the aspects in the globalization of social reproduction) who have been more disposed toward the concept of care as the primary object of inquiry, leaving the complexities of social reproduction in the background (Kofman, 2012: 144).

Para demostrarlo hace falta abordar las diferentes fases de los ciclos de vida, así como ir más allá de los espacios domésticos. Así, a nivel metodológico, Kofman aboga por un marco conceptual desarrollado en la última década, el de “global household” (en castellano comúnmente traducido como “hogar transnacional”²⁹) que permite conectar las diferentes actividades realizadas dentro de dicha unidad. De esta forma, se puede visibilizar cómo las políticas de género en los procesos de reproducción social operan más allá de la unidad y reproducen desigualdades que se constituyen materialmente y que se normalizan culturalmente:

A conceptual framework connecting the different processes and trajectories is that of global householding, an entity broader than the family and allowing for the formation of units not necessarily composed of relations through marriage or direct lineage, has received theoretical and empirical attention in the past few years (Douglass 2006; Petersen 2010; Safri and Graham 2010). For Douglass (2006, 424), it builds on the different stages of the life cycle enabling the continuity of social reproduction. [...] Studies drawing upon this framework, unlike many of those based on the familial domestic sphere, have connected the diverse activities in the household to highlight how the gender politics of social reproduction operate beyond households to perpetuate economic and other inequalities that are materially constituted and culturally normalized (Kofman, 2012: 150-151).

La definición que da Douglas (2012: 4)³⁰ del concepto de hogares transnacionales parte de una visión constructivista del hogar,

autora demuestra que, en Ecuador, la privatización de los cuidados, en parte fruto de la falta de concreción del marco normativo de la Constitución ecuatoriana del 2008, agudiza los ejes de desigualdad de género, clase y generación.

²⁹ Para una reflexión sobre el uso de estas unidades de análisis en el estudio de las migraciones contemporáneas, ver Gonzálvez (2007).

³⁰ “The household is defined here as a social institution that reproduces itself not only through the physical bearing of children through the generations, but also through daily practices of mutual support, including income-pooling and labor-sharing. It is used here instead of the family to allow for many possible configurations that go beyond kinship or marriage (Folbre 1986, Wallerstein and Smith 1992). It can take many forms, including

recogiendo así las críticas acerca de la supuesta “naturalidad” de la noción de hogar muchas veces presentada como sinónimo de familiar nuclear y entendida como un tipo de organización social universal (Harris, 1986 [1984]). Es más, Douglas usa el concepto desde una perspectiva que rompe con la división entre lo doméstico y lo público, además de enfatizar que no es un lugar de relaciones armoniosas sino un lugar de negociación y de desigualdades que es constituido en relación con la organización política y económica de las sociedades:

[...] the understanding of the household in social reproduction requires an analysis of how the household reflexively adjusts to and is transformed by changes in larger systems, which in the contemporary world involves the state and corporate capital as principal agents and drivers (2012: 4).

Así, sí en sistemas precapitalistas los hogares proporcionaban un lugar de producción y de autoconsumo, diferentes procesos de “desposesión” de los bienes materiales de producción³¹ obligaron a los hogares a vender su fuerza de trabajo para llegar a una situación en la que están ahora, entre otras cosas, responsables de la reproducción de la fuerza de trabajo a la vez que unidades de consumo de bienes y servicios del mercado indispensables para el sustento de la economía capitalista:

[...] in the latter half of the 20th century the household was overtly repositioned by both government and (global) capital as an institution charged with the reproduction of labor for the labor market and as a unit of consumption for goods and services purchased in the market (*ibid.*: 5).

Explica el autor que la formación de hogares transnacionales en Asia es resultante de varios procesos, como cambios societales sistémicos (mayores posibilidades de educación y de elegir una carrera profesional

those that have fictive kin, domestic workers who become “part of the family”, same-sex and unmarried couples, friends who develop long-term householding arrangements, and even small-scale urban enterprises where paid employees are expected to contribute unpaid work to householding (Jellinek 1991). As noted, the household is not a black box of always harmonious relationships or a single preferences for all, but is instead a site of gendered, intergenerational contestations, negotiations, compromises and cooperation revolving around individual differences and status. It is at the same time an institution characterized by caring that separates it from the outside world and removes it from simply being a small-scale market economy. Altruism – “an unselfish concern for the welfare of others” – also exists in the household and is one of its defining attributes” (Douglas, 2012: 4).

³¹ Estos procesos están relacionados en Ecuador con el establecimiento del régimen de Haciendas en la época colonial; ver capítulo cuatro de esta tesis.

para las mujeres, la institucionalización de la planificación familiar, y los mayores deseos de consumo de productos y servicios del mercado), pero también es significativa de las respuestas a las crisis causadas por la implementación de políticas neoliberales y la conformación de la economía global post-fordista que generaron inseguridad en los salarios, altas tasas de desempleo y de empleo temporal, además de la desaparición de ayudas públicas para los hogares; un panorama general que, con su contexto político y social propio, no está muy lejos de la evolución de la economía ecuatoriana y que retrataré en el capítulo cuatro. La migración es así una forma de superar las precariedades de los hogares y de mantener sus contribuciones en la reproducción social, seguir formando y nutriendo los hogares en parte para amortiguar el coste de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo del sistema capitalista (*ibid.*: 12).

Siguiendo las perspectivas de Douglas y de Kofman, decido usar el concepto “casas” en lugar del concepto “hogares” porque se adecua mejor a los contextos culturales locales³², y abordaré así la reproducción transnacional de las “casas” entendiendo que las personas que las integran pueden estar viviendo en diferentes países. En esta reproducción, me centraré principalmente en diferentes procesos que forman una cadena: la educación sexual de las hijas, las estrategias de educación, la elección de las parejas, la residencia postmarital y, fuertemente vinculado con esta última, las inversiones inmobiliarias en las tierras familiares y la compra de nuevos terrenos en Jatun Pamba.

³² A lo largo de la tesis, principalmente en los capítulos cuatro y cinco, usaré el concepto de “casa” para referirme a las familias extensas organizadas alrededor de un patriarca común, a veces difunto hace pocos años, de su casa y de las tierras familiares. He de decir que uso el concepto desarrollado por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (Lamaison & Lévi-Strauss, 1987) de manera no-ortodoxa, principalmente para remarcar la importancia de la residencia, de la transmisión de apodos familiares, de las relaciones de poder entre miembros de las “casas” y del carácter negociado del parentesco. En esta negociación o construcción de vínculo desaparecen rápidamente en el olvido las líneas de ascendencia de más de tres generaciones, se da más importancia a ciertos vínculos colaterales que a otros y se integra vínculos de parentesco simbólico como el compadrazgo. Es un concepto que comencé a usar más bien al final de la redacción y que me gustaría profundizar en futuras líneas de investigación porque aporta una mirada más profunda a las estrategias de reproducción de las que estoy hablando y enfatiza la naturalización de las diferencias de rango y estatus en sociedades que, como la Comuna de Jatun Pamba, viven cambios profundos y pasan de un sistema igualitario a un sistema más jerárquico (González-Ruibal, 2006: 146).

Así, el uso del concepto de reproducción, además de ayudarme a comprender la construcción de las desigualdades en los procesos de globalización, me permitió abordar los diferentes mecanismos que entran en juego para la delimitación de los capitales valorados para la reproducción de las “casas” de Jatun Pamba. En estos mecanismos, encontramos las disposiciones técnicas y simbólicas del sistema capitalista donde se valora especialmente los capitales culturales (educación superior para formar trabajadores), los capitales económicos, pero también sociales y políticos.

Para entender estos procesos de transformación de los capitales que orientan las estrategias de reproducción, el análisis de las prácticas matrimoniales y residenciales fue para mí decisivo. De alguna forma, me permitió integrar una amplia gama de capitales en juego y aproximarme a su compleja articulación donde las nociones de pertenencia debían llevarme a “lo que hace sentido”, a la manera en que las personas con las que trabajé concebían “quienes eran” y “lo que hacían”, a los modos de “objetivar la condición humana”, e integrar lo económico a la articulación entre parentesco, sexo/género y etnicidad. Hemos visto que las personas con las que trabajé no quieren desvincularse de sus familias, y que tienen una fuerte relación afectiva con la Comuna; por lo tanto, estas estrategias se realizan (y decido estudiarlas) en el marco de las familias pertenecientes a Jatun Pamba, dentro de los límites establecidos por las (cambiantes) fronteras étnicas.

Estrategias familiares de reproducción

Bourdieu (1994) denomina como estrategias de reproducción, entre otras, las estrategias educativas, de herencia, de inversión biológica, económica y social, o también de inversión simbólica. Dentro de estas estrategias de reproducción, califica las estrategias familiares como el instrumento más importante (sino exclusivo) de reproducción, y explica que las estrategias tienen que contar con las sociedades y los Estados en los que se enmarcan. Cuando Bourdieu habla de reproducción, explica lo siguiente:

Les échecs de l'entreprise d'inculcation et de reproduction culturelle font que le système ne fonctionne jamais comme un mécanisme et qu'il n'ignore pas les contradictions entre les dispositions et les structures qui peuvent être vécues comme des conflits entre le devoir et le sentiment, ni davantage

les ruses destinées à assurer la satisfaction des intérêts individuels dans les limites des convenances sociales (1972: 1115).

En este mismo artículo de 1972, Bourdieu explica que el *habitus*³³, que entiende como un sistema de esquemas que orientan las decisiones de los agentes sin llegar nunca a explicarlas completamente y sistemáticamente, es la única herramienta capaz de explicar el desvío de las normas sociales (1972: 1106). Para Bourdieu (1972), no existe tensión entre estrategia y *habitus*. Más bien, la estrategia (variable por definición) es el resultado de las decisiones tomadas por los agentes, quienes han conscientemente o inconscientemente resuelto los conflictos entre deber y sentir dentro de las estructuras configuradas por el *habitus*³⁴. En un posterior artículo, el sociólogo explica que la noción de estrategia integra los *constreñimientos estructurales* que pesan sobre los agentes al mismo tiempo que la posibilidad de *respuestas activas* a estas restricciones. Estos constreñimientos son para él escritos por lo esencial en el capital disponible, en la posición ocupada por una unidad determinada dentro de la *estructura* de distribución de ese capital, dentro del equilibrio de fuerzas frente a otras unidades (1994: 4). Emplea esta definición para designar el conjunto de las acciones que buscan objetivos a más o menos largo

³³ Recordemos la definición frecuentemente citada: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu 2007 [1994]: 86).

³⁴ En ese mismo texto sobre las estrategias matrimoniales, concluye que es una pérdida de tiempo interrogarse sobre las relaciones entre estructuras y sentimientos (1972: 1123), pues tal y como explica el autor, “todo acontece como si todas las estrategias se engendraran a partir de un pequeño número de principios implícitos” (*ibid.*: 1114). Así, vemos una tensión no resuelta en el trabajo de Bourdieu, donde, aunque menciona los sentimientos y la posibilidad de salir de las estrategias dictadas por el *habitus*, reduce la acción social de los sujetos a los gustos entendidos como esquemas de percepción y de apreciación que han sido impuestos por la educación y reforzados por todas las experiencias sociales (*ibid.*: 1124). Difícil a partir de ahí salir de este cuadro y permitir el cambio social que se entiende casi únicamente dentro de los fallos del *habitus*... Teniendo estas limitaciones en mente, pienso que la definición que da Bourdieu del concepto de estrategias nos puede ser útil a la hora de analizar las prácticas de diferentes sujetos en el campo social transnacional.

plazo, que no son necesariamente explícitas y que son producidas por los miembros de un cierto colectivo³⁵. Para Bourdieu, la noción de estrategia permite salir de la visión estructuralista a través de un cambio radical de paradigma, sin por ello caer en una visión fenomenológica de la práctica (que entiende las acciones como individualistas en vez de entenderlas dentro de un marco más amplio). La “estrategia” (como herramienta analítica) recoge el punto de vista de los agentes sin entender su práctica como “libremente” espontánea.

Resumiendo, utilizar el concepto de estrategia es aceptar el cambio metodológico que supone y que, según Bourdieu, nos obliga a “reintroducir el tiempo [...] y también, como lo hacen los propios agentes, el conjunto (o el sistema) de las estrategias de todo tipo: matrimoniales y de herencia, pero también económicas, educativas, etc” (1993: 5; traducción mía). Con este fin, como lo hemos explicado en el apartado metodológico, nos hemos interesado a un gran número de las estrategias familiares, incluidas las sentimentales, educativas, económicas, residenciales, etc., y las hemos analizado tomando en cuenta los diferentes contextos dentro de los cuales se enmarcaban.

Según Bourdieu, el sistema que conforma el conjunto de las estrategias de reproducción se puede encontrar en cualquier sociedad, bajo ciertas formas según el capital a transmitir y el estado de los mecanismos de reproducción disponibles. De esta forma, aunque advierte el sociólogo francés que son interdependientes y entremezcladas, las “grandes clases” de estrategias se podrían delimitar de esta forma: (1) las *estrategias de inversión biológica*, (2) las *estrategias de herencia*, (3) las *estrategias educativas*, (4) las *estrategias de inversión económica* y (5) las *estrategias de inversión simbólica* (Bourdieu 1994: 5-6). Para cada una de estas clases, Bourdieu delinea sus objetivos y las estrategias más relevantes. Así, en la primera, tenemos las estrategias de fecundidad y las profilácticas. En cuanto a

³⁵ “Comme l’indique la métaphore du jeu, ces contraintes sont inscrites, pour l’essentiel, dans le capital disponible (sous ses différentes espèces), c’est-à-dire dans la position occupée par une unité déterminée dans la structure de la distribution de ce capital, donc dans le rapport de forces avec d’autres unités. En rupture avec l’usage dominant de la notion, qui considère les stratégies comme des visées conscientes et à long terme d’un agent individuel, j’employais ce concept pour désigner les ensembles d’actions ordonnées en vue d’objectifs à plus ou moins long terme et non nécessairement posés comme tels qui sont produits par les membres d’un collectif tel que la maisonnée” (1994: 4).

las segundas, simplemente menciona que se especifican según la naturaleza del capital a transmitir (la composición del patrimonio) y que son limitadas por la costumbre o/y el derecho.

Para las estrategias educativas, como las estrategias escolares, menciona que son estrategias a muy largo plazo que tienden a producir agentes sociales “dignos” y “capaces” de recibir la herencia del grupo, para transmitirla otra vez (*ibid.*: 6). En las cuartas, se encuentran primero las estrategias de inversión económica en un sentido restringido, junto con las estrategias de inversión social que permiten crear y mantener relaciones sociales que se pueden transformar en “obligaciones duraderas” y así acumular capital social y simbólico. Dentro de estas, y llamo la atención sobre ellas porque nos interesarán ampliamente a lo largo de esta tesis, se sitúan las estrategias matrimoniales que “tienen que asegurar la reproducción biológica del grupo sin amenazar su reproducción [en el mundo] social a través del matrimonio desigual, y proporcionar, a través de la alianza con un grupo por lo menos equivalente en todas las relaciones socialmente relevantes, al mantenimiento del capital social” (*ibid.*; traducción mía). Por fin, las estrategias de inversión simbólica tienden a mantener y aumentar el capital de reconocimiento “favoreciendo la reproducción de los esquemas de percepción y de apreciación los más favorables a sus propiedades [de dicho capital] y produciendo las acciones susceptibles de ser apreciadas favorablemente según estas categorías” (*ibid.*; traducción mía)³⁶.

Este último punto sobre las acciones susceptibles de ser apreciadas favorablemente es lo que me permitió entender, entre otras cosas, que existía dentro de las familias transnacionales de Jatun Pamba una endogamia “sin regla”, que funcionaba como una presión social para favorecer cierto tipo de inversiones familiares. En esta presión social, aparecían cuestiones materiales como la importancia de invertir en las

³⁶ Aquí menciona el autor las estrategias de sociodicea que buscan legitimar el poder y su fundamento a través de su naturalización. Bourdieu cambia el concepto de “teodicea” de Weber por el de “sociodicea” (ver Bourdieu 1980 *Questions de sociologie* pp. 264-265), que Alvarez (1996: 164) define como “discurso mediante el que se justifica un orden social dado, con las consiguientes desigualdades en la distribución de la riqueza y el poder, y los privilegios en los que está montado”. Retomo este punto para hacer el puente con la correlación de fuerzas dentro de las familias que mencioné anteriormente, y la desigual distribución de los capitales entre los miembros de las familias. Como lo expliqué antes, es a través del cuestionamiento de la desigual distribución de capitales que las mujeres con quien trabajé consiguen transformar estructuras de dominación patriarcal.

tierras familiares en Jatun Pamba (y, en tanto que ello, casarse con alguien de fuera significaba poner en riesgo la propensión a invertir en dichas tierras), pero de otro lado los estereotipos étnico-raciales legitimaban la elección de las parejas.

La endogamia como estrategia matrimonial

El antropólogo Dan Rodríguez recopiló en su tesis doctoral las teorías sobre la elección de pareja desde varias disciplinas para abordar la cuestión de la endogamia/exogamia, la elección del cónyuge y la formación del matrimonio y de la familia como un fenómeno multidimensional. Así, explica que:

Todas las evidencias confirman que la *endogamia* (matrimonio dentro de un grupo o categoría determinado) y la *homogamia* (uniones entre individuos de similar estatus socio-económico) son la regla, y la *exogamia* (matrimonio fuera de un grupo o categoría determinado) y la *heterogamia* (uniones entre individuos de diferente estatus socio-económico) la excepción; en un amplio conjunto de variables (nacionalidad, religión, clase social, residencia, nivel socio-económico, grupo étnico, etc.), para diferentes grupos y en diferentes contextos socioculturales. Las explicaciones para dar cuenta de este fenómeno incluyen tanto factores estructurales, con importantes desarrollos sobre la distancia espacial y social y las oportunidades de interacción, como normativos, donde tenemos que hablar de reglas de parentesco, de actitudes, relaciones interpersonales y procesos de identidad individual y colectiva (2002: 33).

A lo largo de los capítulos cuatro y cinco, miraré desde una perspectiva histórica la evolución de las estrategias matrimoniales dentro de las familias de Jatun Pamba con las que trabajé. A través el estudio de genogramas en los que recopilé más de 700 personas en cinco generaciones, me acerqué a los diferentes intereses que entraban en juego en la sucesión de estrategias matrimoniales a lo largo del siglo XX y en los inicios del siglo XXI. Pronto me vi construyendo la genealogía de lo que llamaré las “condiciones de posibilidad” de diferentes fenómenos relacionados con la penetración del Capital en la región, como pueden ser la evolución de la tenencia de la tierra o la transformación de las fronteras étnicas.

En Jatun Pamba, como lo veremos, la tierra tiene una importancia muy relevante, y además de una cuestión económica, se cruza con las variables étnico-raciales, indígena versus mestizo. Este cruce se produce por una cuestión geográfica, las tierras más cercanas a las

salidas/entradas del pueblo se sitúan más cerca de los centros mestizos y tienen más valor económico, lo que permite a sus herederos ganar capital económico en la venta/renta de tierra y defender una identidad mestiza en ciertos ámbitos donde sea relevante. En las estrategias matrimoniales de Jatun Pamba mostraré cómo entran en juego estas cuestiones económicas y étnico- raciales, y explicaré cómo se negocian, cómo se juega a través de las presiones familiares. Al indagar en estos juegos, comencé a prestar atención a los diferentes capitales que las familias de la Comuna tomaban en cuenta. Al fin y al cabo, las estrategias matrimoniales se tienen que entender dentro del sistema de las estrategias de reproducción (Bourdieu & Lamaison, 1985: 23).

Aunque me pareció que ciertas reglas antiguas seguían teniendo peso en las relaciones interétnicas (en la definición de categorías y en la adscripción variable de una persona a cierta categoría) y tenían su importancia en las prácticas de emparejamiento (para nuestro caso hablaremos de las antiguas castas en la época colonial, en el capítulo cuatro), en los discursos de las personas con quien trabajé no parecía haber una regla explícita que dirigiese las prácticas matrimoniales. Decidí acercarme a los discursos que las personas construían sobre sus parejas, sobre sus matrimonios, pero también sobre su interpretación de los discursos que otras personas podían tener sobre las parejas de uno/a. También me acerqué a los discursos sobre la agencia en las prácticas matrimoniales, tanto para sus propios matrimonios como para los de sus familiares, principalmente los de sus hijos e hijas. La presión social que se vislumbraba en los discursos me llevó a interpretar las prácticas que se esperaban y los intereses que había detrás. Como explica Rodríguez:

Desde los desarrollos de la dinámica de grupos se insiste en la idea de la presión que ejerce el grupo sobre las actitudes y comportamientos de los individuos: “si un grupo cohesivo ha desarrollado una norma o un estándar puede ejercer fuertes presiones sobre cualquier miembro que intente desviarse [...] a mayor cohesión de grupo, mayores presiones de uniformidad habrá” (Cartwright y Zander 1972: 161, 165). [...] Las actitudes son aprendidas, básicamente de tres maneras: por el llamado condicionamiento clásico (por asociaciones agradables y desagradables); por el condicionamiento instrumental (cuando una conducta deseada es reforzada y/o una conducta no deseada es castigada); y por la imitación (Lamether 1989: 220-224). En estos procesos, la familia y la escuela tienen un papel crucial, en tanto que agentes de socialización, es decir, de adquisición de las reglas de comportamiento y del sistema de creencias y

actitudes que equipan a un individuo a funcionar como miembro de una sociedad (2002: 146).

Volveré sobre las cuestiones de presión ejercidas desde el grupo en varias ocasiones, principalmente en las relaciones entre padres/madres e hijos/as, no sólo en la elección de parejas, sino también en los comportamientos adecuados/esperados de la pareja, especialmente de la novia/esposa. Más allá de las presiones, me pareció que las personas legitimaban la elección de sus parejas a través de estereotipos étnico-raciales. Es un fenómeno que aparecía en generaciones anteriores, pero también en la última generación, la de jóvenes, y en el capítulo cinco acabaré mi argumento sobre la construcción de estereotipos acerca de la sexualidad y de los gustos en colectivos de jóvenes “latinos/as”. Rodríguez considera que el sistema de creencias está conformado por estereotipos que permiten crear marcos de referencia e influyen en la conducta y en las elecciones de las personas:

Los estereotipos y los prejuicios son actitudes. El prejuicio consistiría en un juicio negativo preconcebido de personas o grupos, basado no en el conocimiento de su conducta real sino en imágenes estereotipadas; una actitud valorativa hacia alguien consecuencia de la pertenencia de dicha persona a ese grupo (Lamberth 1989: 261). Como actitud que es, el prejuicio tiene elementos: cognitivos (el “pensar mal”), afectivos (desprecio, desagrado, miedo, etc.) y conductuales (conducta hostil). El estereotipo, en cambio, puede entenderse como una imagen de, o una actitud hacia, personas o grupos basada no sobre la observación y la experiencia, sino sobre ideas preconcebidas; equivaldría, pues, al componente cognitivo de la actitud prejuiciosa. [...] Según la definición de Allport (1954: 187), el estereotipo es una creencia exagerada asociada con, o acerca de, las costumbres y atributos de un determinado grupo o categoría social, cuya función es justificar (racionalizar) nuestra conducta en relación con esa categoría o grupo y, a la vez, sirve de mecanismo de simplificación de la percepción y el pensamiento (*ibid.*: 147).

En este capítulo cinco, usaré en varias ocasiones el recurso a los estereotipos y prejuicios entre “indígenas” y “mestizos/as”, pero también entre “españoles/as” y “latinos/as”, para mostrar cómo las personas con quien trabajé legitiman su conducta en relación a categorías de identidad étnica. Me servirá para mostrar cómo dichas categorías entran en juego a la hora de elegir una pareja³⁷.

³⁷ Como explica Rodríguez: “Las conductas y comportamientos en torno a la endogamia/exogamia étnica están altamente influenciados por los prejuicios y estereotipos étnico-raciales. De ahí la importancia de tener en cuenta los procesos

La cuestión étnica, los estereotipos pero también la noción de pertenencia y la construcción de la frontera étnica conformaban de alguna forma intereses importantes en los juegos matrimoniales de las familias de Jatun Pamba, y tenía que profundizarlos para entender qué era lo que “hacía sentido”.

Los juegos étnicos en la reproducción transnacional

Como ya expliqué con anterioridad, una persona *huairapamushka* es un hijo o hija del viento. Se dice de alguien que no es reconocido como parte de la “comunidad”, y en Ecuador se usa sobre todo como un insulto para una persona que no respeta ciertas normas en vigor en algún colectivo, que hace determinadas cosas que no representan al colectivo, que se distancia de alguna forma de sus formas de hacer las cosas. En un conflicto entre miembros del gobierno ecuatoriano, en 2011, la ex secretaria de Comunicación, Mónica Chuji declaró “Creyeron que era una *huairapamushka*, no se dieron cuenta que tengo el respaldo de todas las organizaciones sociales e indígenas” (Anónimo, 26-11-2011). Lo que me interesa aquí es la dimensión de pertenencia que conlleva esta palabra, una pertenencia que toma metáfora de la semilla aportada por el padre, que se vincula al parentesco paterno; *huairapamushka*, un/a hijo/a que no se sabe de dónde viene, que “llega como una semilla que viene con el viento” según me dijeron las personas de Jatun Pamba, y representa la vergüenza de la familia, del padre de familia, del patriarca.

Este insulto que involucra parte de la sustancia creadora de las personas y de su origen, es significativo de una noción de pertenencia a la Comuna que recoge la genealogía familiar pero que también puede

colectivos de percepción social, en tanto que conformadores de esas actitudes. Las características del prejuicio racial son básicamente las mismas que las del prejuicio en general; del mismo modo que la formación de la identidad étnica se inscribe en los procesos generales de la formación identitaria (Jenkins 1997: 63-70; Liebkind 1992: 152-153). Según Lagunas Rodríguez (1992: 12-13) el prejuicio racial se caracteriza por ser producto de un estado afectivo-activo y nunca el resultado de la reflexión; varía con el tiempo; está influido por circunstancias políticas y económicas y es aprendido en la infancia. La historia –y la memoria histórica– de las relaciones interétnicas son cruciales para entender la formación y mantenimiento de los prejuicios y estereotipos étnico-raciales (Berguere 1996: 280 y sig.; Sigler 1987: 121 y sig.; Waters 1994). Así, en un contexto social étnicamente segmentado, o que históricamente lo haya estado (real o ideológicamente), la decisión de establecer una unión interétnica se convierte en un acto social, incluso político” (*ibid.*: 144-5).

simbolizar la relación entre las “casas” y sus tierras, o las tierras y sus “casas”, la semilla que crea las personas de la “casa” y que se siembra en dichas tierras. Una metáfora que, además de simbolizar los vínculos entre seres humanos y naturaleza, pone énfasis en las normas que vinculan a las personas, en los límites de lo que se puede hacer (y ser) si uno/a quiere ser parte de la Comuna, si una persona quiere participar en hacer Jatun Pamba. Nos da pistas sobre lo que la frontera entre formar o no formar parte de la Comuna significa en cuanto a lo que una persona puede hacer con las tierras, y cómo este hacer tiene que integrar los vínculos entre las personas; dicho en otras palabras, las estrategias familiares no deben pasar cierta frontera en cuanto a la forma de vincular las personas entre sí, y de vincularse con el espacio físico de la Comuna.

Las alianzas como formas de resistencia y definición de la pertenencia

Para ser parte de Jatun Pamba, las estrategias familiares *deberán* vincular a (algunas de) las personas de las “casas” entre sí y vincularlas con otras “casas”, además de centrarse en las inversiones inmobiliarias en Jatun Pamba, en las tierras a las que pertenecen las “casas”. Así, la etnografía que tienen en las manos gira en torno a las formas en que las personas desarrollan estrategias para sobrevivir y mejorar su condición sin por ello ser *huairapamushkas*. Las personas de Jatun Pamba, debido a la penetración del Capital en la economía ecuatoriana, cambiaron sus estrategias de reproducción, lo que llevó en la última generación a que la reproducción de sus familias, de sus “casas”, se haga de forma transnacional, atravesando fronteras geográficas e identitarias. Parafraseando a Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1994: 10), la capacidad de resistencia frente a lo que supone la alienación que acompaña la penetración del Capital, representa para mí la capacidad de responder de manera creativa a las órdenes de clase y étnico-raciales de un modo de producción capitalista global; el vivir transnacional y los juegos étnicos en las estrategias matrimoniales son parte de esta creatividad.

La alienación significa, en gran parte, la transformación de las formas de objetivación de la condición humana (Taussig, 1980) debido a la paulatina pérdida de las condiciones materiales de producción de la existencia social (Godelier, 1973): se pierden los derechos sobre las tierras así como la independencia de las leyes del mercado y las nuevas

disposiciones hegemónicas transforman las normas sociales y las formas ritualizadas de imaginar la vida, las personas, su relación con el entorno. Esta pérdida es vivida en algunos colectivos indígenas de América Latina como una dislocación de las personas de sus comunidades, como explica el antropólogo Michael Taussig (1980). Con la alienación aparecen formas de resistencia que se articula en una lucha de clases, característica del modelo capitalista. En esta lucha de clases, el filósofo marxista Fredric Jameson considera que existe una oposición constante entre opresor y oprimido que se desarrolla en una pelea escondida, y propone recoger las narrativas de esta pelea para hacerla visible. Su objetivo es desvelar los artefactos culturales y mostrarlos como actos sociales simbólicos:

It is in detecting the traces of that uninterrupted narrative, in restoring to the surface of the text the repressed and buried reality of this fundamental history [of class struggles], that the doctrine of a political unconscious finds its function and its necessity. [...] The assertion of a political unconscious proposes that we undertake just such a final analysis and explore the multiple paths that lead to the unmasking of cultural artifacts as socially symbolic acts (Jameson, 2002 [1981]: 4-5).

Sin adherir al argumento de Marx que hace de la lucha de clases el motor de la historia, y que supone una secuencia evolutiva de los diferentes modos de producción por los cuales todas las sociedades inevitablemente serían sujetas a pasar, lo que pretendo aquí es retomar las perspectivas de Taussig y de Jameson para desvelar formas de resistencia a la alienación y mostrar la articulación entre nociones de pertenencia y la lucha de clases. A lo largo de la redacción del cuarto capítulo de mi tesis, me adentré en el análisis de cambios en los modos de producción en Jatun Pamba pero también en las transformaciones de las normas sociales de reciprocidad y de los capitales simbólicos que otorgaban estatus y naturalizaban relaciones de poder (dentro de las familias pero también en la estructura política local); transformaciones que se veían muy bien en los juegos étnicos que articulaban las estrategias matrimoniales: si a inicios del siglo XX la principal estrategia era casarse con personas provenientes de “casas” del mismo barrio de Jatun Pamba para conseguir tierras, poco a poco fue tomando importancia otro tipo de capitales en tomar en consideración en la elección de parejas, como relaciones sociales con el mundo urbano, capitales vinculados con identidades mestizas. Sin embargo, se vislumbraba una cautela en jugar con estas identidades ya, y las nociones de pertenencia mantenían un fuerte peso en capitales

vinculados con el mundo indígena, como la posesión de tierras en la Comuna.

Llegado al capítulo cinco, me focalicé en las narrativas que se centraban en conflictos inter e intrafamiliares. De un lado, algunos cuentos mencionaban pactos con el diablo, venta del alma de una hija, y la aparición de varios símbolos referentes a divinidades autóctonas que representaban las normas de reciprocidad y la dislocación de las personas de sus “comunidades”. Tuve que profundizar en los escritos sobre la aparición del diablo en los Andes (Taussig, 1980 y Silverblatt, 1990 entre otros) para descubrir el rol que mantuvo en la resistencia cultural y política en los Andes desde la época colonial. Que estos cuentos aparezcan en relación con la presión inmobiliaria en el oeste de la Comuna, debido al avance de la ciudad de Quito, reforzó mi intuición sobre la relación entre clase, identidades étnicas y nociones de pertenencia.

Las narraciones toman forma de actos performativos que sirven para negociar las identidades, las relaciones de poder y la noción de pertenencia. Aparecen como sanciones sociales hacia prácticas que se alejan de las normas de reciprocidad, y aunque estas hayan sido transformadas desde la época de la Conquista incaica, muchas familias de Jatun Pamba deciden construir vínculos de reciprocidad, como el compadrazgo, que promueven dicho ideal de reciprocidad. Mi tesis muestra cómo este tipo de relaciones forman parte de estrategias familiares dentro de la reproducción transnacional. La importancia simbólica de la reproducción de alianzas entre diferentes “casas” de la Comuna es así performada en la celebración de las bodas tanto en Madrid como en Jatun Pamba.

Las mujeres de Jatun Pamba participan en la negociación de los límites de lo que se puede hacer, en la definición de las nociones de pertenencia y en las estrategias de reproducción de sus familias. Sin embargo, como hemos visto tampoco quieren reproducir ciertas estructuras de dominación patriarcal. Llevan así una lucha paralela en la que aprovechan su papel en las estrategias familiares, dan cuerpo a su postura dentro de la familia en actos performativos que les permiten ganar legitimidad y fuerza dentro de la correlación de fuerzas articuladas en el parentesco. Terminaré por analizar estos mismos procesos en las estrategias de la siguiente generación, los y las jóvenes migrantes, para abordar las tensiones entre las fuerzas de la

reproducción comunitaria y los proyectos de los/as jóvenes, con sus propias luchas identitarias. Mostraré cómo al construir sus identidades en España recogen características de la masculinidad y feminidad de sus padres y madres para diferenciarse de la identidad “española”. En este proceso, se reproducen algunas desigualdades propias a los patriarcados como los controles sobre los cuerpos femeninos, y las jóvenes migrantes de Jatun Pamba negocian su forma de “ser mujeres latinas”. Como sus madres, tías y abuelas, quieren ser parte de Jatun Pamba sin por lo tanto dejar de enfrentarse a las estructuras de dominación patriarcal.

Dado que hablo de procesos identitarios en colectivos postcoloniales y que mi análisis se sitúa desde una perspectiva transnacional de las migraciones contemporáneas de estos colectivos, me gustaría esclarecer mi postura respecto a la articulación entre el transnacionalismo y los estudios postcoloniales. De otro lado, partiendo de un punto de vista constructivista, las investigaciones “sobre” América Latina pueden producir un cambio epistemológico que reforma el entendimiento de la realidad. Considero así que los estudios sobre migración desde una perspectiva transnacional tienen un rol político fuerte a través de la representación que hacen de América Latina y de sus colectivos.

Una nota epistemológica

Desde los años 1990, numerosos/as intelectuales llamaron la atención sobre la necesidad de reconocer las conexiones transnacionales (campos sociales que cruzan fronteras nacionales), conexiones que son creadas en parte por las personas latinoamericanas transmigrantes en sus actividades diarias. Este reconocimiento ha sido útil para contestar el nacionalismo metodológico que ha dominado las ciencias sociales hasta hoy en día (Basch, Glick Schiller & Szanton Blanc, 1994). El antropólogo Michael Kearney propone una definición de lo transnacional como el conjunto de procesos que, aunque hagan parte de la globalización, suelen tener como enclave varios territorios nacionales, no se descentran de los territorios nacionales aunque se desarrollen en el espacio global y son así más limitados que los procesos globales (Kearney, 2004: 218).

Sobre esta base, considero que el giro epistemológico abarca la cambiante definición de la realidad (como verdad) y es necesario

mostrar las identidades culturales como parte de la lucha dentro del sistema mundial postcolonial.

De gubernamentalidad postcolonial y de identidades

El momento postcolonial es un momento histórico, el del período de capitalismo post-fordista. Ocurre después de la descolonización y de la reconfiguración tanto de las relaciones internacionales como de la gubernamentalidad, cuando el territorio pierde su propiedad de significante del poder para el establecimiento de las ideologías hegemónicas. Sigue una separación de las identidades de sus territorios y la llegada de nuevas técnicas de disciplina por la subalternización. Estos procesos son aún basados en la oposición entre colonizado y colonizador, y la opresión a través la diferencia colonial en el sentido otorgado por Frantz Fanon en “Peau Notre, masques blancs” (1952).

Stuart Hall (1996) explica que la Ilustración marcó una ruptura en el período colonial: la “ciencia” mostró el “colonizado” como un ser humano, y esto significó que la “diferencia” tenía que ser transferida a otro discurso (ya que el discurso que negaba la humanidad a los seres colonizados ya no era válido). Ese nuevo discurso será el de la “civilización”, un discurso que estructura la diferencia a través de mecanismos de construcción de lo “Otro”, de la alteridad, y mecanismos de exclusión. Así, la colonialidad del poder es según el semiólogo Walter Mignolo (2000) un proceso civilizatorio que reorganiza los saberes dentro del sistema mundo moderno colonial. El autor explica que en la configuración de la identidad de Europa, Asia ha sido el “Otro-exterior” mientras América fue el “Otro-interior” (outside-Other vs. inside-Other) . Por otra parte, en su texto “Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire”, el antropólogo Michael Kearney explica que la formación del capitalismo moderno necesitó la edificación de las naciones para establecer el sistema global de diferenciación, las naciones occidentales vs. sus colonias:

El periodo moderno es entonces coextensivo con la “Era del Imperio”, en la cual los poderes coloniales, constituidos como estados-nación, se diferenciaron claramente de sus colonias (véase Hobsbawm, 1987). Esta dimensión externa que opone al Estado-nación moderno, se centró en una clara separación espacial entre ella y sus colonias, un rasgo estructural que es integral a lo que [...] llamo “la situación colonial”, la cual proporciona la base para la distinción cognitiva entre el colonizador y el colonizado. Precisamente, como la tarea del Estado es consolidar la diferenciación

social interna como unidad nacional, así debe el nacionalismo, en tanto fuerza en la historia moderna, efectuar la diferenciación de pueblos en una escala global. Globalmente, la era moderna fue, entonces, coextensiva con el poder del capitalismo, para diferenciar espacialmente al mundo en regiones desarrolladas, subdesarrolladas y “desdesarrolladas”. Y en esta moderna diferenciación emerge el Estado-nación como suprema unidad de orden, una forma social, cultural y política que, como Anderson (1983) muestra, se distingue por tener límites geopolíticos y sociales absolutos inscritos en el territorio y en las personas, delimitando al espacio y a aquellos que son miembros, de quienes no lo son. [...] Esta diferencia espacial y categórica, esta separación de las naciones occidentales de sus colonias, proporcionó los polos a lo largo de los cuales fue construido un eje de extracción y acumulación tal, que el valor neto económico fluye del posterior al primero. Fue dentro de esta distinción espacial y económica que se inscribieron las diferencias sociales y culturales. Así, la estructuración de la situación colonial dependió de la separación espacial de la producción periférica y la extracción de valor y conocimiento, como materias primas para su consumo y transformación en metrópolis, tales que se podrían reciclar en el proyecto colonial. (Kearney, 2003 [2000]: 48).

El período transnacional es, desde este punto de vista, correspondiente a ordenes eco-políticos y socio-culturales propios del capitalismo post-fordista. En el artículo, Kearney explica cómo la “Border Patrol” no es un instrumento para prohibir el cruce de la frontera, sino más bien para disciplinar³⁸ los/as migrantes latinoamericanos/as y configurar su identidad como extranjero y criminal, un proceso de configuración de identidades en la era post-imperial.

La actual imagen creada por el gobierno español y los medios de comunicación sobre migrantes latinoamericanos/as es el nuevo espacio de construcción de la diferencia colonial, el espacio donde la colonialidad del poder se apoya en las identidades. Lo que está en juego es la definición de las identidades “latinas” en España que organiza en parte la movilidad de personas provenientes de América Latina dado que legitima prácticas de discriminación, y esto forma parte de lo que

³⁸ El concepto de disciplina es usado por Foucault como parte de la noción de gubernamentalidad. El autor usaba esta noción para explicar la creación de una nueva forma de racionalidad gubernamental que aparece en el siglo XVI y esta basada en el cuidado de los individuos y de la población, usando técnicas de dominación, disciplina y auto-gobierno. Aunque no voy a usar directamente el concepto de gubernamentalidad en esta tesis, la perspectiva de Foucault me ha influido de muchas maneras en las diferentes fases de la investigación. Para el concepto de gubernamentalidad ver Foucault, 2008 y también Gupta y Sharma, 2006: 277.

entendiendo como las políticas culturales del sistema mundo postcolonial (Dalleماغne, Echevarría Vecino, & Ferrández Ferrer, 2012).

La mirada transnacional

La aparición del transnacionalismo ha sido influenciada por diferentes perspectivas teóricas que aparecieron durante la transformación del modelo de producción capitalista fordista en los años 1970. Para Suárez Navaz (2008: 58), tres autores representan este cambio en el estudio de la economía-política: Immanuel Wallerstein (1974), con la teoría de los sistemas-mundos; Eric Wolf (1982), con el estudio de la articulación histórica y antropológica de lo local con lo global; y David Harvey (1989), con la idea de la compresión entre el tiempo y el espacio en el capitalismo post-fordista. Estos autores, especialmente Harvey, hablaban de un giro en la economía mundial capitalista, una transformación del modelo fordista a un capitalismo post-fordista y tiempos postmodernos. Para estudiar este giro, era necesario, según estos autores, un giro epistemológico, una nueva visión de la historia. Wallerstein y Wolf explicaban que era necesario ser conscientes del impacto que tuvo la época colonial sobre la transnacionalización del mundo. Es solo después de estos autores, y principalmente durante los años 1990, que numerosos/as intelectuales llamaron la atención sobre el reconocimiento de las conexiones transnacionales (campos sociales que atraviesan fronteras nacionales) creadas por los/as transmigrantes en sus actividades diarias, y este reconocimiento ha sido útil para contestar el nacionalismo metodológico que dominaba las ciencias sociales.

Este nacionalismo metodológico había construido un discurso sobre el mundo basado en una representación ahistórica y etnocéntrica de las colonias, incluido las Américas. Es en el afán de contestar estas visiones que Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1994) definieron el estudio de los procesos transnacionales como una posibilidad de reformular el concepto de sociedad. Sus objetivos iniciales eran superar las dicotomías teóricas modernas empleadas para el análisis del campo social tales como la división entre lo local y lo global, entre las interpretaciones materialistas y semánticas, entre los modelos estructuralistas y los procesuales, entre las metodologías subjetivas y normativas.

La perspectiva postcolonial es para mí la explicación de los caracteres transnacionales y transversales de la colonización: procesos que atraviesan fronteras, que van más allá del modelo de estado-nación. En cierto sentido, los estudios postcoloniales son para mí los primeros estudios transnacionales. En palabras de Hall (1996), lo postcolonial significa un giro epistemológico en la comprensión de la historia colonial: una deconstrucción de las historiografías occidentales y de las representaciones contemporáneas de las identidades. Los/as intelectuales postcoloniales tal vez fueron las/os primeras/os en cuestionar la noción de Tercer Mundo cuando era definida como víctima del opresor colonial (una definición usada en las críticas humanistas románticas). Aquello que pone en cuestión lo postcolonial es la oposición binaria entre colonizado y colonizador y la idea de que puedan ser identidades construidas de manera independiente.

De la misma forma, algunos/as intelectuales de los estudios transnacionales ponen en cuestión las oposiciones binarias, y explican la necesidad de tomar en cuenta en el análisis del campo transnacional personas y organismos que no forman parte de la migración *per se*: personas que se han quedado en el país “de origen”, las redes sociales de los/as migrantes en diferentes lugares, ONG’s y agencias gubernamentales, etc.

La re-conexión con la economía y la epistemología de los espacios

Una de las críticas hechas al postcolonialismo era que había “abandonado” el estudio de los efectos de la economía sobre las personas. Como lo explica Hall, una razón de este “abandono” era el deseo de los “post-studies” de distinguirse de las teorías marxistas, consideradas en los años 1970 como reduccionistas y económicamente deterministas (Hall, 1996). Según mi punto de vista, el resultado de una cierta línea de estudios transnacionales³⁹ ha sido conseguir el análisis

³⁹ Para el antropólogo Federico Besserer existen dos posiciones teóricas dentro de los estudios sobre las comunidades transnacionales: el “transnacionalismo objetivista” y el “transnacionalismo de ruptura”. Esta última posición “propone una ruptura con la epistemología disciplinaria tradicional” (1999: 216). El transnacionalismo de ruptura sería el que pone en cuestión la “naturalidad” de las relaciones, de las “redes de relación” y que explica que “en realidad se establecen, se negocian, se acaban, y se reformulan de manera tal que ‘la comunidad’ en vez de ser la ‘reificación’ de un concepto analítico, se convierte en una unidad en proceso” (*ibid.*: 221). El autor explica que: “desde la perspectiva transnacional de ruptura, podemos identificar a las comunidades transnacionales como un lugar desde donde la realidad se percibe en forma distinta.

del capitalismo post-fordista desde paradigmas postcoloniales. Por ejemplo, el trabajo que realiza el antropólogo Federico Besserer con una comunidad mixteca en México y Estados Unidos investiga la migración transnacional de una comunidad indígena abordando el rol que juega el capitalismo post-fordista, y de su necesidad de mano de obra flexible y móvil, en la reconfiguración de los espacios, de la reconstrucción de los imaginarios y de los vínculos simbólicos dentro de la comunidad en la época postcolonial. En su libro “Topografías transnacionales”, explica por ejemplo cómo la comunidad organiza las memorias simbólicas según los períodos de trabajo, y estas memorias tienen impacto sobre la reconstrucción y la reestructuración de la comunidad.

De otro lado, el autor llama la atención sobre un problema epistemológico de representación “realista” de la noción de espacio: “una tendencia a ver los espacios como ‘integrativos’ y no como el resultado de un proceso continuo de diferenciación, de incertidumbre, de interpretación y de contienda social y cultural” (2004: 22). El espacio no existe de por sí, se crea a través de la actividad humana, a través de los intercambios sociales, económicos, simbólicos, y se experimenta antes de ser representado a través de un marco teórico que permite evidenciar la lucha que reivindica cambios. En este sentido, el autor entiende sus instrumentos analíticos como una tecnología del conocimiento y desarrolla un aparato terminológico que:

[...] tiene por objetivo crear un marco dentro del cual podamos observar la dinámica cotidiana por transformar esta realidad, la lucha cultural por cambiar aquellas cuestiones que damos por un hecho como el concepto mismo de “lugar” y la contienda cultural por la definición de “comunidad” (*ibid.*).

Comparto esta voluntad de no dar por hecho la conformación de los espacios y pondré un especial énfasis en mostrar cómo diferentes actos performativos forman parte de una resistencia, una contienda cultural por la interpretación del espacio “comunitario”⁴⁰. Lo transnacional es una perspectiva eminentemente comprometida políticamente, reivindicativa de los derechos de los migrantes, de los individuos, frente

Valga la ironía de plantear que justamente uno de los motivos por los cuales es diferente la comunidad transnacional como punto de vista y de enunciación, es precisamente porque lejos de ser un ‘punto’, constituye un posicionamiento translocal y transnacional” (*ibid.*: 225).

⁴⁰ Ver nota de pie nº13 sobre el *ayllu* en la que explico los problemas epistemológicos a la hora de usar el concepto de “comunidad”.

a los Estados-nación. Suárez Navaz (2008) considera entonces oportuno el uso del concepto de campo, desde una perspectiva “bourdiana”, puesto que existe una lucha, algo está en juego. Es por ello que se usa el prefijo “trans”: para marcar la connotación espacial de “pasar a través de lo nacional”. Así, lo que está en juego es el poder de definir tanto el objeto del juego, como las reglas del juego. Es a través la deconstrucción de antiguas formas de pensar y de explicar lo “empírico” que podemos transformar nuestra forma de imaginar las realidades.

La perspectiva transnacional (su línea más crítica por lo menos) insiste en la reformulación de la forma en la que imaginamos la sociedad y la cultura, y fue necesario un giro epistemológico así como un nuevo marco teórico para abordar la noción de realidad y la de sujeto. Los vínculos entre los estudios postcoloniales y la perspectiva transnacional⁴¹, sobre todo en lo que concierne la construcción de las identidades dentro del campo transnacional, son una herramienta potente para la deconstrucción de las ideologías hegemónicas. Por ejemplo, el concepto de identidad cultural usado por Stuart Hall o Frantz Fanon permite para mí entender la colonialidad del poder en el campo social transnacional. En este sentido, usaré en esta tesis el concepto de identidad de manera estratégica y posicional: no de forma esencialista, sino como una práctica creadora de significado.

Dentro del campo social transnacional, el proceso migratorio es en parte organizado en la lucha por la definición de las identidades y de las fronteras étnicas. Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1994) explican que las identidades múltiples de los/las migrantes pueden parecer contradictorias, pero son representativas del esfuerzo que hacen para “manipular” sus identidades y conseguir acomodarse, pero también resistir, a su subordinación dentro del sistema capitalista global. Mi trabajo se enmarca sin duda dentro de las líneas de investigación propuestas por esta rama crítica de los estudios transnacionales.

⁴¹ Sin embargo, es necesario mencionar que algunos estudios sobre la migración transnacional no siguen líneas de trabajo postcoloniales, son más objetivistas, empiricistas, y no ponen en cuestión las bases epistemológicas y dicotómicas de las ciencias sociales modernas (ver Besserer, 1999).

Breve nota sobre la etnografía y la construcción de los datos

Empecé el trabajo de campo en la Comunidad Autónoma de Madrid (CAM) en el año 2009, y el trabajo de campo en Ecuador (especialmente en Jatun Pamba pero también en Cayambe, Quito, Guayllabamba y Latacunga) ha sido realizado durante dos estancias, una primera en 2011, durante dos semanas, y la segunda, de tres meses, en 2012. La metodología usada para el trabajo de campo ha sido principalmente la observación participante en asociaciones socio-culturales y deportivas en la CAM, en redes sociales a través de Facebook, y en entornos familiares en España y en Ecuador. En la fase final de mi trabajo de campo participé al proyecto de investigación sobre migración de retorno de familias ecuatorianas, bajo la dirección de Gioconda Herrera y Cristina Vega: FLACSO (2012-3) “El retorno a Ecuador desde España: Estrategias económicas, socio-familiares y afectivas para una integración transnacional”, para el cual fui encargado de realizar las entrevistas a personas de Jatun Pamba en España. Con este proyecto, fui cerrando campo en mayo del 2013, y una pequeña parte del material que uso en esta tesis proviene de entrevistas realizadas en el marco de dicho proyecto; lo mencionaré cuando aparezca en el texto. Sin embargo, seguí en contacto con algunas personas de Jatun Pamba, fui invitado en varias ocasiones a comidas familiares y en mayo del 2015 fui convidado a una comunión y una boda que también forman parte de mi análisis.

Entre el año 2009 y 2013 realicé treinta entrevistas abiertas (historias de vida cortas) y semi-dirigidas a miembros de las familias, tanto en España como en Ecuador. También empecé un trabajo participativo con jóvenes en Jatun Pamba en el cuál tratamos de hacer una recuperación de la memoria oral a través de entrevistas semi-dirigidas con habitantes de la Comuna sobre varios temas en relación con la historia de la Comuna, las actividades económicas y los cuentos y “tradiciones” indígenas locales (un trabajo que infelizmente aún no pudimos llevar hasta su fin). De otro lado, en el marco de un proyecto de investigación sobre la migración de comuneros/as de Jatun Pamba en Madrid dirigido por Liliana Suárez Navaz se realizó también una encuesta con más de cien personas durante un campeonato de fútbol en julio-agosto 2009 y en septiembre de ese mismo año se realizaron tres grupos focales con jóvenes hombres, jóvenes mujeres y mujeres de mediana edad (ese material no ha sido usado para la realización de esta

tesis; sin embargo, ha sido muy útil para guiar mi investigación en los primeros meses de mi trabajo de campo).

Finalmente, en varias entrevistas me centré en la elaboración de genogramas de doce familias extensas (de seis a ocho niveles cognaticios) que reagrupan más de 700 personas de Jatun Pamba. La elaboración de genogramas ha sido muy importante en mi trabajo, tanto para que las personas me hablaran de sus familiares en las entrevistas y me pudiese acercar a la construcción del parentesco, como para analizar estrategias matrimoniales en diferentes generaciones. Lo considero una herramienta extremadamente útil en el estudio de la antropología del parentesco, que sin embargo necesita usarse con extrema cautela para no imponer una mirada etnocéntrica y biologizante sobre procesos contruidos culturalmente en contextos muy concretos⁴².

Todos los nombres de las personas han sido sustituidos, incluso los apellidos de las familias que sustituí por apellidos de otras comunas indígenas del Ecuador (ningún apellido usado en la tesis se puede encontrar en la Comuna de Jatun Pamba). En cuanto al nombre de la Comuna, opté por recoger el seudónimo que usa mi co-directora de tesis Liliana Suárez Navaz en sus escritos, para preservar el anonimato de las personas con quien trabajé y a la vez reconocer el trabajo hecho previamente. Trabajo que, además de fundar las bases de mi mirada, facilitó mi entrada al campo. En este sentido, la entrada que me proporcionó mi co-directora de tesis en 2009 y 2010 en diferentes reuniones de las asociaciones culturales y deportivas en Madrid ha sido

⁴² En palabras Bourdieu: “On oublie trop que les arbres généalogiques n'existent comme tels, surtout dans les sociétés sans écriture, que par le travail de construction de l'ethnologue, seul capable de faire exister (tota simul), i.e. en totalité dans la simultanéité, sous la forme d'un schéma spatial susceptible d'être appréhendé (uno intuitu) et parcouru indifféremment dans n'importe quel sens, à partir de n'importe quel point, le réseau complet des relations de parenté à plusieurs générations dont l'ensemble des relations entre parents contemporains, (ce système de relations à usage alternatif), ne représente lui-même qu'une partie. Les relations de parenté effectivement et actuellement connues, reconnues, pratiquées et, comme on dit, « entretenues », sont à la généalogie (construite), ce que le réseau des chemins réellement entretenus, fréquentés, frayés, donc faciles à emprunter, ou mieux, l'espace hodologique des cheminements et des parcours réellement effectués, est à l'espace géométrique d'une carte comme représentation imaginaire de tous les chemins et tous les itinéraires théoriquement possibles; et, pour prolonger la métaphore, les relations généalogiques ne tarderaient pas à disparaître, telles des chemins abandonnés, si elles ne recevaient un entretien continu, lors même qu'elles ne sont utilisées que de manière discontinue” (1972: 1108).

muy importante para agilizar mi posterior trabajo con las asociaciones y las familias de Jatun Pamba, tanto en España como en Ecuador. Por fin, sustituí el nombre de los barrios y de las ciudades alrededor de Madrid en las cuales hice trabajo de campo para preservar el anonimato de las personas y de las asociaciones.

Estructura de la tesis

Después de haber introducido los temas que voy a abarcar en esta tesis, vamos a entrar de pleno en la etnografía. La parte II de esta tesis se centra principalmente en las relaciones de poder dentro de las familias transnacionales de Jatun Pamba con las que trabajé. Partiendo desde una mirada del feminismo socialista contemporáneo, fuertemente vinculado a los feminismos postcoloniales y negros que permitieron complejizar el análisis de las relaciones de género a través de la integración de una mirada crítica hacia las relaciones étnicas locales y globales, me he fijado principalmente en dos conceptos claves en las teorías feministas: el control ejercido sobre la sexualidad de las mujeres y la división sexual del trabajo que son legitimados y legitiman la construcción simbólica de la inferioridad femenina⁴³.

En primer lugar, abordo las relaciones entre madres e hijas, analizando de esta forma la cuestión de la perpetuación de la dominación masculina, cómo y con qué mecanismos la dominación de los sexos consigue reproducirse. Esta relación está marcada por un eje de desigualdad, la generación, que legitima relaciones de poder y violencia, pero en la cual aparecen también formas de resistencia en la agencia de las jóvenes, las hijas, en tanto que nueva generación que cuestiona los preceptos de las generaciones anteriores. Pero mostraré también cómo, en la posturas de las madres (y abuelas), podemos ver formas de resistencia, una agencia de intenciones que trata de promover nuevas formas de relaciones de género menos desequilibradas.

⁴³ Tal vez no sea necesario mencionarlo, pero mi perspectiva se sitúa muy alejada de un feminismo de la igualdad que promueve que las mujeres ocupen los mismos sitios que los hombres sin cuestionar la sociedad y las formas en que dichos sitios de poder se han construido a través de la imposición de una visión del mundo “masculinizada” en la que fuerza y virilidad son sinónimos de autoridad, poder y legitimidad de agencia; por supuesto, la construcción de los sexos tampoco está puesta en cuestión desde dicha perspectiva.

En estas resistencias, tanto la de las jóvenes como la de las generaciones anteriores, vislumbro problemáticas sociales que necesitan ir más allá de la díada madre-hija y que nos obligan a profundizar en las normas sociales y en las relaciones materiales que conforman la experiencia de las personas, portando un foco especial a la experiencia y formas performativas de resistencia de sujetos mujeres. En el capítulo tres, partiendo del hecho que los discursos de las madres y abuelas apuntaban como principal estructura de dominación patriarcal la relación asimétrica entre la suegra y la nuera (legitimada por el eje de desigualdad de la generación establecido en la relación madre-hija), decido profundizar este tema y mirar diferentes estrategias desarrolladas por mujeres y sus familias para poner en jaque esta estructura.

En ese capítulo, mostraré cómo una de las estrategias más efectivas ha sido la colaboración intergeneracional entre mujeres de la misma familia porque ha incluido a las mujeres en estrategias familiares de reproducción que les permiten adquirir capitales para defender otra forma de “ser mujeres”, otra opción de construirse como sujeto mujer. En el análisis de los actos performativos destacaré elementos significativos de fenómenos más amplios como los juegos que hacen las mujeres con diferentes ejes de desigualdad como la clase y la etnicidad, otra vez vislumbrando las cuestiones de control de la sexualidad y de la división sexual del trabajo.

La Parte III se centra en las estrategias matrimoniales de varias familias de Jatun Pamba y cómo se articulan a formas de resistencia a la dominación de clases en modos de producción globalizados. Para poder comprender de manera más compleja el juego con estos diferentes ejes de desigualdad y las estrategias familiares de reproducción (adquisición de capitales económicos, políticos, sociales y simbólicos), y sobre todo para profundizar aún más en las recientes transformaciones en cuanto al control de la sexualidad y la división sexual del trabajo, propongo indagar de forma genealógica en los capitales en juego dentro de la comuna de donde provienen los hombres y las mujeres con quien trabajé.

Como Bourdieu remarcó, para comprender las estrategias de reproducción, hace falta un análisis del mundo social estudiado, porque los capitales en juego dependen del contexto socio-cultural en el que se reproducen las familias y en el que tienen que mantener su rango. En

palabras de las personas con las que trabajé, la migración es ante todo un proyecto para mejorar las condiciones de vida, para que las siguientes generaciones no sufran las mismas vicisitudes. Pero hay muchas formas de vivir, y las estrategias apuntalan hacia un vivir en comunidad donde las relaciones de reciprocidad entre “parientes” (cognaticios, afines pero también rituales como compadres y comadres) tienen una relevancia muy significativa.

Siguiendo el mismo esfuerzo que Bourdieu, en el capítulo cuatro me sumerjo en la historia reciente, en la transformación de las condiciones materiales y simbólicas de las relaciones de poder inter- e intra-familiares desde varias generaciones en la Comuna, portando una especial atención a las estrategias matrimoniales y argumentando que estas son construidas como la base de las relaciones sociales y de la pertenencia a la Comuna. Esto me permite ofrecer una genealogía del contexto (g)local de construcción de las identidades étnicas, de las relaciones de clase, pero también de las estrategias que tratan de romper con la estructura de dominación patriarcal basada en la relación suegra-nuera.

Como veremos, dichas estrategias se integran en las relaciones intrafamiliares, la familia siendo aquí no una unidad doméstica o familia nuclear sino más bien un grupo social conformado por varias familias nucleares con un antepasado común reciente (una o dos generaciones antes y denominado como el “patriarca”), y que se disputan ciertos capitales dentro de la familia, capitales que son indispensables para la reproducción del rango y del estatus de la “casa”. Según argumento, la paulatina valorización del papel de las mujeres en las estrategias de reproducción de la “casa” de sus familiares cognaticios, que puede incentivar la cooperación intergeneracional entre mujeres a la vez que priorizar una residencia uxorilocal⁴⁴ (y por ende romper en parte con la estructura suegra-nuera), fue un resultado de formas de resistencia de mujeres de la Comuna a lo largo del siglo XX.

⁴⁴ Uso este término cuando la nueva pareja se instala a vivir con los/as familiares de la novia o construyen su casa en un terreno que la novia ha heredado de su madre o de su padre. Prefiero este término al de “matrilocal” porque puede dar a pensar que las tierras pertenecen a la familia de la madre de la novia cuando en realidad pueden ser de la familia del padre. Si se van a vivir en tierras de la familia del novio, usaré el término virilocal.

Llegado a este punto, analizo cómo dichas estrategias familiares se han transnacionalizado⁴⁵. La reproducción (transnacional) se hace siempre en construcción, en interacción con otros colectivos, con otras identidades y otras etnicidades. Desde Barth, uso una perspectiva constructivista para mostrar dicha interacción, desde la tradición andina, hacia lo español/europeo, y lo latino. En esa interacción hay relaciones de poder, una dimensión sexo/género, y conflictos que enfatizan las identidades étnicas. La etnicidad es parte de los capitales que están en juego para la reproducción de la Comuna y de las familias. Si la identidad étnica define normas de “ser mujeres” y “ser hombres”, y a la vez orienta las estrategias matrimoniales y económicas, ¿qué influencia tendrá sobre los juegos de sexo/género? ¿Cómo entrarán en relación diferentes formas de resistencia como las que se enfrentan a la dominación patriarcal y otras a la dominación de clase y etnicidad?

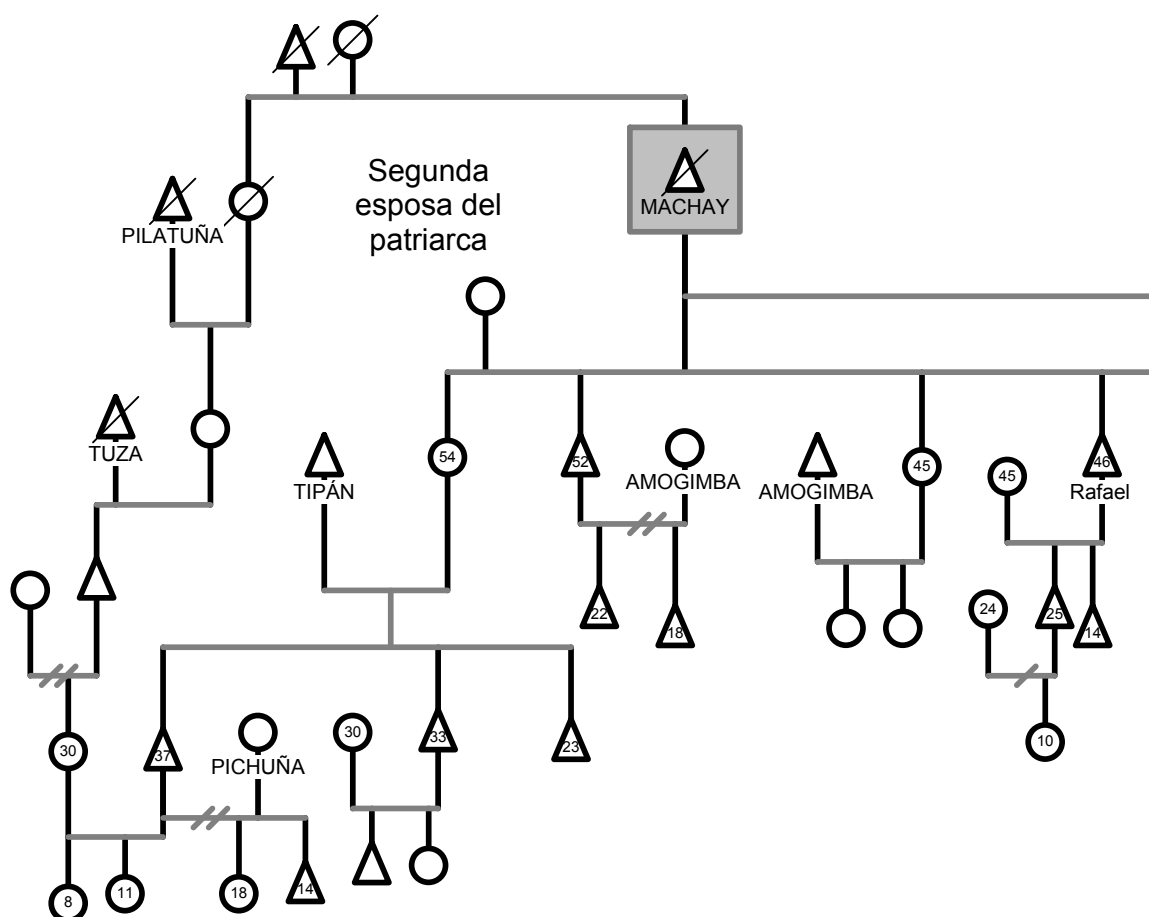
Acabaré con una Parte IV, más corta, en la que elaboraré las grandes líneas de conclusiones y aportaré, en un apéndice, unas reflexiones sobre la subjetividad erótica en trabajo de campo como un ejercicio personal de pensar sobre algunas de las relaciones de desigualdad que se tejen en la etnografía y representan las dimensiones políticas de nuestro trabajo. Entender la identidad sexual de la etnógrafa o del etnógrafo en su trabajo de campo ya no como algo dado sino como el producto de la interacción, y mostrar que la subjetividad erótica se transforma en este juego de interacción me permite mostrar de alguna forma la subjetividad de mi experiencia etnográfica y deconstruir la imagen de objetividad científica. La resistencia desde la Academia a abordar estos temas probablemente viene del mantenimiento de los mecanismos que confieren todavía autoridad epistémica al investigador. Hace falta mostrar desde dónde hablamos y rendir cuentas para quitarle la autoridad al “enlightenment rational being”, y esto pasa también por denunciar los ejes de desigualdad que marginalizan como la clase, la raza y el sexo (Janack, 1997: 135).

⁴⁵ Aquí definiendo que no son las personas que se “transnacionalizan” porque para mí es una visión reduccionista y demasiado empiricista del concepto, y prefiero trabajar con el concepto de estrategias que son transnacionales, no en el sentido que las personas viajan sino que las estrategias integran ahora capitales que forman parte de un campo social transnacional.

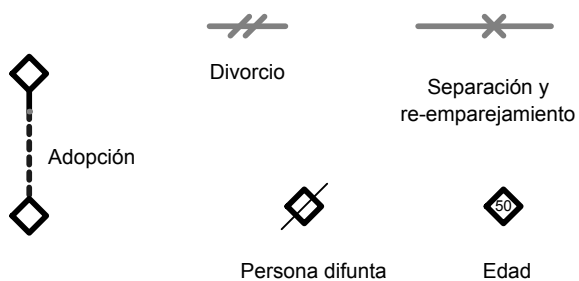
Parte II

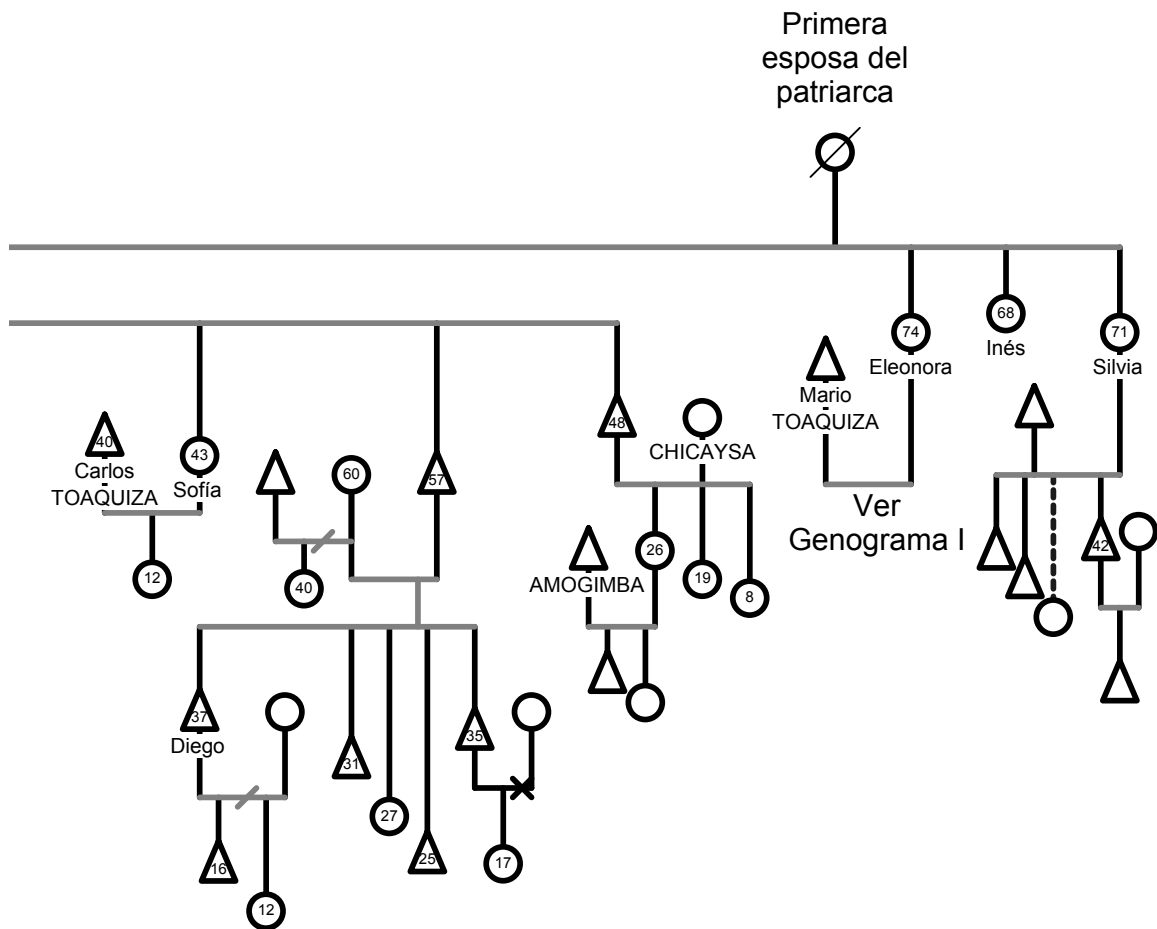
"¡Para! Ya no, ya no." Relaciones de poder en familias transnacionales

Genograma II - Descendientes del patriarca MACHAY



Leyenda del genograma





“Mi hija no es una *karishina*”

Normas de feminidad en la transformación de estructuras patriarcales

Libertaria

“Qué mujer tan bella tan bella puede ser
una que se juega la vida por la libertad
una **carishina** o noble señora
con su rostro color de arcilla
¿o de mazapán será?
ella tiene el talante firme para la pelea
y una flauta de vestales del sol.
Ella es bella como la furia de un volcán,
porque la memoria es posibilidad
y la palabra resta fuerzas a la realidad. Regresará
con su talante firme para la pelea
y una flauta de vestales del sol, volverá”.

Hugo Idrovo

De normas, agencia y patriarcados

Ese poema del músico ecuatoriano Hugo Idrovo aparece en un artículo del periódico ecuatoriano “El Comercio” (Anónimo, 12-08-2009). El artículo, titulado “Los músicos se inspiran en la gesta libertaria”, comentaba sobre un disco que varios/as artistas ecuatorianos/as estaban elaborando para las conmemoraciones del Bicentenario de la Independencia del Ecuador. Es interesante el carácter positivo que pone el cantautor a la *karishina*, cuando suele conllevar un significado más bien negativo para la mayoría de los/as ecuatorianos/as, principalmente el de una mujer que no sabe cocinar.

Para entrar en estas cuestiones quisiera volver a introducir a Elena, de quien hablé en la introducción y que seguiremos a lo largo de esta parte de la tesis, principalmente en el capítulo tres.

Elena no es originaria de la Comuna de Jatun Pamba⁴⁶, pero se fue a vivir ahí con su hermana mayor cuando esta se casó con un comunero. Elena era aún una adolescente. Cuando realizaba sus estudios en la universidad, se casó con Alberto, comunero de la parte baja de la Comuna, y tuvieron dos hijas. Cuando la hija mayor tenía seis años, migraron a Madrid dejando sus hijas a cargo de la madre de Alberto, y al año siguiente pudieron traerlas a España. En la siguiente viñeta etnográfica, reconstruyo una tarde que pasé en Madrid con Elena y otras personas de Jatun Pamba. Dicha viñeta desborda ampliamente los temas que trataré en este capítulo, pero me permite así situarme en la etnografía.

Son las siete de la tarde, estoy en la Elipa, un barrio del sur de Madrid. He venido aquí con varias personas de Jatun Pamba para ver un partido de fútbol entre un equipo de la Comuna y otro equipo, también de migrantes ecuatorianos. Es sábado, hace un poco de calor, ya estamos en junio (de 2010). Debe ser la quinta vez que voy a un partido de fútbol con familias de la Comuna. Aún no tengo una relación muy cercana con la gente, pero ya hay cierta confianza, sobre todo con Elena y Alberto, y con los primos de segundo grado de Alberto, de la familia Machay. Al final del primer tiempo, ya comenzamos a abrir unas latas de cerveza, aunque al parecer está prohibido⁴⁷. El partido es animado, y no recuerdo si ganamos nosotros o los otros (yo no jugaba pero apoyaba al equipo de la Comuna), los empujones en el campo de fútbol empiezan a ser cada vez más fuertes, y algunos insultos caen. Terminado el partido, se va el otro equipo, y algunas personas que habían venido a apoyarlos gritan en nuestra dirección, mientras se

⁴⁶ La Comuna (entidad administrativa y política de menor nivel en Ecuador) de Jatun Pamba es parte de la Parroquia de Calderón, situada dentro del Distrito Metropolitano de Quito, a unos quince kilómetros al noroeste del centro de Quito. Me referiré al colectivo de Jatun Pamba como Comuna, su definición como entidad política y administrativa, que aparece en los discursos de las personas con quien trabajé como el lugar de origen compartido, lo que conlleva una carga simbólica fuerte que funda las bases del sentimiento del vínculo y define las nociones de pertenencia. Algunas personas de Jatun Pamba se refieren a la Comuna usando el término “comunidad”. Como ya dije en la introducción, el uso del concepto de comunidad es complejo (ver nota de pie n°13). Prefiero por lo tanto usar lo menos posible dicho concepto, salvo cuando me refiero a otros trabajos que lo usaron, la mayoría de las veces como “comunidades indígenas”, refiriéndose a entidades sociopolíticas como los *ayllus*.

⁴⁷ Ha habido muchas quejas en los diferentes centros deportivos donde organizan los partidos, relacionado entre otras cosas con conflictos por el uso del espacio público, ver Suárez Navaz, 2008

están yendo, que somos unos indios y unos borrachos. Elena, quién había estado gritando para apoyar a nuestro equipo durante casi todo el partido, se ríe a carcajadas, y les lanza “¿indios? ¿Nos están llamando indios? Miren a mi primo [señalándome] y cuando tengan el mismo color de piel nos podrán llamar indios, jajaja”. Elena se ríe y comenta la broma con los familiares de su marido. Nos quedamos un buen rato más, bebiendo cerveza en “ronda”, como si fuese chicha: abrimos una litrona de cerveza a la vez, una persona se encarga de llenar un vaso de plástico y se lo pasa a la primera persona (en general a su izquierda), la persona bebe y tira las últimas gotas al suelo antes de devolver el vaso a la persona que tiene la litrona. Esta sirve otro vaso y lo pasa a la segunda persona, etc. Elena bebe con nosotros, aunque de vez en cuando salta su turno o pide que se le sirva poquito. También se puede pedir a la persona que sirve “beba usted primero”, sobre todo cuando acaba de servir un vaso muy lleno, y luego se pide que sirva poquito. No todas las mujeres toman, algunas rechazan más a menudo su turno, pero se las insiste en que beban, aunque sea un poco⁴⁸ (Viñeta etnográfica, Madrid, junio de 2010).

Elena me comenta la broma que acaba de hacer y también me dice que por haberles gritado y contestado así, ella había sido karishina, se había comportado como un hombre, gritón, peleón, que eleva la voz y hace ruido en público. Me dice que ella es así, es un poco karishina, siempre ha sido así. Cuando era joven en Ecuador, en el bus ella no bajaba la voz como las otras chicas, a ella no le daba vergüenza hablar alto, que la miren por ser gritona, y ella siempre contestaba a la gente sí se metían con ella (Viñeta etnográfica, Alcorcón, junio de 2010).

Elena es la primera mujer en haberme hablado de esta palabra. Me explicaba que ella siempre había sido un poco rebelde, que no le gustaba hacer las cosas que se esperaba de una mujer, no le gustaba no poder hacer otras cosas, no veía porque las mujeres no podían gritar como los hombres, por qué no podían insultar o contar “cachos” sexuales. Fue por ella que comencé a interesarme más por las cuestiones de género en mi investigación, cuestiones que articulan el eje de esta tesis.

A partir de un marco teórico sobre el estudio del género desde una perspectiva que entiende los sistemas de parentesco y de género como intrínsecamente relacionados y como sistemas de diferenciación

⁴⁸ Por lo general, las mujeres de Jatun Pamba tratan de no emborracharse, de un lado porque a veces tienen que llevar a su marido “a brazos” a casa cuando ha bebido demás (en los siguientes meses notaré en el discurso de muchas personas que se espera de ellas que cuiden de su marido en todo momento, sobre todo si este se emborracha), y por otro lado porque está mal visto, una mujer tiene que mantener cierta imagen (explicaré este punto en el capítulo cuatro).

(Gregorio Gil & González, 2012) así como productores de relaciones de poder⁴⁹, el primer punto de este capítulo será una revisión del uso de la palabra kichwa *karishina* (“como hombre”) en Ecuador para mostrar su carácter disciplinario tanto en cuestiones de división sexual del trabajo como en relación con la sexualidad de las mujeres. En la segunda parte de este capítulo, mostraré cómo entra en juego el uso de la palabra *karishina* en la construcción de mujeres migrantes provenientes de una Comuna de Quito en tanto como sujetos sociales que participan en y son protagonistas de estrategias de reproducción (migratorias, familiares y matrimoniales). Me centraré en formas de control social (como parte de las estructuras que componen los regímenes de género) en las relaciones entre madres e hijas⁵⁰ que son miembros de familias transnacionales y viven actualmente en Madrid. Por fin, exploraré las estrategias de transformación de los regímenes de género tanto desde el control ejercido por las madres como desde las trasgresiones que realizan las hijas.

El capítulo que empiezo ahora es parte de un “doble-capítulo” sobre las relaciones de poder en las familias transnacionales. Si en el presente capítulo expongo cómo la construcción del género aparece en relaciones de poder dentro de la familia nuclear en las relaciones intergeneracionales entre madre e hija, en el capítulo tres me centraré en relaciones entre mujeres adultas para explorar las dinámicas de poder que las atraviesan. Profundizaré el análisis intergeneracional, pero esta vez con la cuestión del control entre suegra-nuera, para integrar luego las relaciones intrageneracionales y el control sobre mujeres madres-esposas dentro de las redes familiares transnacionales, principalmente en cuanto a su sexualidad pero también en relación con la división sexual del trabajo.

⁴⁹ Como lo destaqué en la introducción de esta tesis, usaré como marco general de mi argumentación el lema “lo personal es político”. Así, uso el término político en el sentido amplio del término: relaciones de poder que forman parte de un conjunto de mecanismos que buscan mantener un sistema de dominación (Millet, 2000 [1969]). Si bien decido abordar la reproducción social desde la familia, no pretendo situarla en un plano “privado”. Más bien definiendo su carácter político. Como nos recuerda Hartmann (1996 [1979]: 10), “decir que “lo personal es político” no es [...] un canto a la subjetividad, al sentimiento: es una reivindicación de que se reconozca el poder del hombre y la subordinación de la mujer como realidad social y política”.

⁵⁰ En el siguiente capítulo así como en el capítulo cinco mostraré cómo interviene la figura del padre en las relaciones de pareja de sus hijas, así como en el control de sus cuerpos.

En las diferentes historias personales que esbozaré, las resistencias a dichos controles serán parte esencial de mi análisis. Como lo remarca la antropóloga Lila Abu-Lughod, huyendo de una visión romántica, las prácticas de resistencia evidencian lugares de lucha y nos hacen preguntarnos ¿qué podemos aprender sobre el poder desde la resistencia? Iré profundizando cada vez más en el análisis de las condiciones históricas de dominación, visualizándolas en los capítulos de la Parte II desde la resistencia a la subordinación y su transformación, y profundizando el análisis de las condiciones de posibilidad de la resistencia en la Parte III.

De esta forma, desde las perspectivas críticas de Mohanty (1988 [1986], 2003) y Kandiyoti (1988), quienes abogan por contextualizar las estructuras y las relaciones sociales estudiadas y así considerar múltiples ejes de desigualdad, así como las propuestas de las antropólogas Carmen Gregorio Gil y Herminia González (2012), que proponen una mirada sobre la movilidad que integra en su análisis los sistemas de diferenciación de parentesco y sexo/género, el presente capítulo aporta reflexiones en torno a cómo influyen las relaciones de parentesco en la construcción de las mujeres como sujetos históricos en un contexto migratorio transnacional, y de manera más específica, cómo normas sobre la sexualidad y la división sexual del trabajo pueden influir sobre las relaciones de género dentro de las familias transnacionales.

Migración femenina, división sexual del trabajo y sexualidad

Desde finales de los años noventa, la feminización de los flujos migratorios latinoamericanos hacia Europa ha llevado a numerosos/as investigadores/as a abordar el estudio de familias transnacionales (Bryceson y Vuorela, 2002: 3), los cuidados, la maternidad transnacional y los roles de género⁵¹ (véase, entre otros, Baldassar &

⁵¹ Sin embargo, el interés por la migración familiar es muy reciente en los estudios migratorios, como recuerdan Pedone y Gil Araujo (2008: 151): “Si bien durante las dos últimas décadas la migración por motivos familiares ha sido la principal vía de ingreso a los países del centro y norte de Europa, tanto las políticas como los procesos empíricos reales de migración familiar han sido un campo de investigación relativamente descuidado (King et al. 2005). Siguiendo a Kofman (2004) esta marginalización teórica y empírica de la migración familiar responde a la preponderancia de la perspectiva economicista en los estudios migratorios, a la concepción de la migración como una transacción entre individuos y Estados, y a la asociación de la migración femenina con la dicotomía de varones productores y mujeres reproductoras. Fueron los análisis sobre

Merla, 2014; Gregorio Gil, 1998, 2002; González, 2010; Herrera 2012; Oso, 2000; Pedone, 2008; Solé & Parella, 2003; Suárez Navaz, Castañón & Anadón, 2006). Gregorio Gil explica que el análisis de los significados que producen los desplazamientos femeninos puede “ofrecer claves para explicar la persistencia de un ordenamiento de género dominante que oculta las estrategias de acción de las mujeres” y para ello pone su atención sobre la movilidad (ausencias y presencias de las mujeres, acceso a espacios) así como sobre la sexualidad y la capacidad de reproducción (Gregorio Gil, 2002: 94). Si existen ahora una cierta cantidad de estudios que abordaron las relaciones de género con población migrante en España, pocos se centraron en colectivos indígenas⁵².

De otro lado, son numerosas las personas que han analizado la migración femenina y la reestructuración/negociación de roles de género en la migración a España⁵³ y las que usaron la perspectiva intergeneracional la emplearon principalmente para analizar cuestiones de maternidad a distancia. Sin embargo, en las dos últimas décadas la migración familiar ha sido la principal vía de ingreso a países europeos como España (fuertemente influida por las políticas migratorias), fruto de un cambio en las estrategias familiares, y la reunificación familiar (migración del cónyuge, de los/as hijos/as o de los padres/madres) provocó un reajuste al interior de las familias migrantes (Pedone & Gil Araujo, 2008), reajuste del cual las relaciones intergeneracionales han sido poco estudiadas⁵⁴ y que propongo abordar aquí en las relaciones entre madres e hijas migrantes.

redes migratorias desde la perspectiva transnacional, y atentos a las relaciones de género los que han hecho emerger las dinámicas familiares como terrenos de investigación y producción de conocimiento sobre los movimientos migratorios (Malher y Pessar 2006)”.

⁵² En cuanto a las poblaciones de la zona de Calderón, tres investigadoras impulsaron trabajos sobre las relaciones de género y/o la condición de la mujer. Silvia Rodríguez Maeso (2008) se centró en las relaciones de poder modeladas por los vínculos entre género y etnicidad sin abordar la migración. De otro lado, los equipos de investigadores/as dirigidos por Liliana Suárez Navaz y Gioconda Herrera se centraron en las relaciones de género en colectivos provenientes de Calderón en contexto migratorio (Herrera, 2010, 2012, 2013a, 2013b; Herrera, Vega, Moncayo, Dallemagne, & Pérez, 2013; Suárez Navaz, 2004; Suárez Navaz et al., 2006).

⁵³ Ver por ejemplo: Erel, 2012; González, 2014; Parreñas, 2008; Pedone, 2008; Suárez Navaz, Castañón y Anadón, 2006.

⁵⁴ Últimamente, la perspectiva intergeneracional está recibiendo una atención particular, sobre todo en estudios tratando las estrategias familiares de reproducción. Véase por ejemplo Herrera, Vega, Moncayo, Dallemagne, & Pérez, 2013 para un proyecto

En las familias transnacionales con las que he trabajado, he podido observar que la migración había provocado una (re)configuración de normas en relación con la feminidad. Dicha (re)configuración es muy característica para mí en el uso de una categoría nativa de disciplinamiento, la *karishina*. Para ahondar en esta categoría, porté mi atención sobre las relaciones intrageneracionales y me aparecieron dos tipos de control que están íntimamente vinculados: el control de la conducta femenina en relación a sus responsabilidades de cuidado/servicio y el control de sus cuerpos sexuados⁵⁵ para saber cuándo, con quién y dónde están. Otras autoras ya remarcaron el vínculo entre estas dos cuestiones que son, según Gregorio Gil (2002: 95), “por un lado, la relación que la emigración tiene con la división sexual del trabajo y por otro, las restricciones y negociaciones relativas a la movilidad y control de la sexualidad de las mujeres”.

Mi trabajo sigue principalmente las mismas líneas que los estudios realizados por Gregorio Gil (1996, 1998, 2002), en tanto que se centra en los significados “que producen los flujos migratorios feminizados que hoy conocemos en el Estado español” (2002: 94). A diferencia de su trabajo, en vez de centrarme en una emigración compuesta en gran parte por mujeres que han emigrado solas, centré la mirada en una migración familiar, y comunitaria. De otro lado, en vez de focalizar mi atención en el control ejercido principalmente por hombres sobre mujeres, sobre su capacidad de reproducción y sobre sus roles según su sexo/género, sin negar el dominio de hombres sobre mujeres, pongo el foco en el papel de las propias mujeres, tanto como reproductoras de estructuras de dominación patriarcal como transgresoras y transformadoras de dichas estructuras. En cuanto al control del cuerpo sexuado de las mujeres, tal y como lo menciona González en su artículo sobre sexualidad en contextos migratorios:

Este control implicaba saber a dónde iban cuando salían y con quién, todo ello a partir de la solidaridad masculina entre los hombres de la familia (en este caso, entre hermanos) y los amigos, quienes se informaban entre sí

realizado desde la FLACSO-Ecuador sobre estrategias familiares en la migración de retorno, o el proyecto de investigación I+D+i “Género, transnacionalismo y estrategias intergeneracionales de movilidad social” dirigido por Laura Oso Casas: <http://esomi.es/>

⁵⁵ Se ejerce control sobre la movilidad y la sexualidad de las mujeres porque tienen cuerpos sexuados. Es porque tienen genitales asociados a un sexo definido como femenino que se controlan los cuerpos, y por eso decido usar dicho concepto, usado también por González (2014). En ese sentido, se entiende el cuerpo como una construcción social (Scott, 2009).

sobre dónde estaban las mujeres, que eran sus hermanas, y las esposas de sus amigos. También fui consciente de que me controlaban a mí [...] (2014: 108).

Sin embargo, contrariamente al caso representado por Gonzálvez, entiendo que en las familias con quien trabajé el control se puede también realizar más allá de una solidaridad exclusivamente masculina. Como demostraré, este control sobre los cuerpos sexuados se enmarca dentro de normas sobre la feminidad que mujeres ponen en acción (Butler, 1988) ejerciendo control sobre otras mujeres.

Harris y Young (1981: 11) comentaban que hacía falta discutir la compleja variedad de formas en las que las mujeres y los hombres están vinculadas en relaciones sociales, y al mismo tiempo situar dichas relaciones en sus contextos socioculturales e históricos⁵⁶. La postura ocupada por las madres de las que hablaré se puede entender como una forma de resistencia frente a estructuras de dominación concretas, como un “patriarcal bargain” (Kandiyoti, 1988: 275). Así, este capítulo dos se centra principalmente en una agencia como poder de resistencia (Ortner, 2001). Mostraré cómo las madres controlan a sus hijas desde relaciones de poder (establecidas por el eje de desigualdad de generación) que se establecen dentro de los sistemas de parentesco y de género, y con qué mecanismos operan, en nuestro caso, las normas relativas a la feminidad. El control social ejercido sobre las mujeres dentro del ámbito familiar es parte integrante de la reproducción de la Comuna⁵⁷, en tanto que entra en juego en estructuras de dominación

⁵⁶ Como ya lo mencioné en la introducción de esta tesis, mi propósito es abordar el tema de las relaciones de género en familias transnacionales sin centrarme en una dicotomía mujer/hombre sino considerando a las relaciones como la base del análisis y focalizándome en los conceptos de reproducción (Harris y Young, 1981) y de sexo/género. Así, abordaré el papel de las mujeres tanto en las estrategias de transformación de estructuras de dominación como en el control sobre otras mujeres a través de normas de conducta dado el papel crucial que desempeñan en la conformación de los sujetos, de sus prácticas y de sus estrategias. Dentro de las familias con las que trabajé, los artificios de la reproducción social producen cualidades de los sujetos, como pueden ser los valores, los signos y los significados, y delimitan marcos (maleables) de imaginarios en los que se insertarán las interacciones con otras personas y donde las propias mujeres de Jatun Pamba tienen un papel importante como agentes sociales tanto en la (re)producción de estructuras de dominación como en las estrategias para superarlas.

⁵⁷ Antes de seguir quisiera aclarar que cuando hablo de personas de la Comuna, comuneros/as, y de las familias transnacionales, me refiero tanto a personas viviendo en la Comuna como a migrantes. Si quiero hacer una diferencia entre personas viviendo en Ecuador y las que viven “fuera”, lo mencionaré de forma explícita.

patriarcal que (re)producen las desigualdades entre hombres y mujeres. Estas estructuras derivan de la subordinación de sujetos donde la sexualidad juega un papel importante.

Como lo explica la antropóloga Virginia Maquieira, dentro de las estructuras de dominación y subordinación existen relaciones de poder “que moldean sexualidades a través de mecanismos complejos y contradictorios que producen dominación” (2001: 177). La sexualidad es conceptualizada como un ámbito de opresión y, citando a Gayle Rubin, Maquieira explica que “[...]al igual que el género, la sexualidad es política. Está organizada a través de sistemas de poder que recompensan y fortalecen a algunos individuos y actividades, mientras castiga y oculta a otros” (*ibid.*: 180). En este sentido, como lo explicaré a continuación, la categoría de *karishina* es entendida como castigo y la analizaré como una forma de construir el género durante actos performativos⁵⁸:

[...] the term 'strategy' better suggests the situation of duress under which gender performance always and variously occurs. Hence, as a strategy of survival, gender is a performance with clearly punitive consequences. Discrete genders are part of what 'humanizes' individuals within contemporary culture; indeed, those who fail to do their gender right are regularly punished. [...] The historical possibilities materialized through various corporeal styles are nothing other than those punitively regulated cultural fictions that are alternately embodied and disguised under duress (Butler, 1988: 522).

Considero dicho control como una dimensión fundamental de los procesos de construcción de los sujetos dado que influye sobre el comportamiento a partir de la negociación de normas. Dichas normas son elaboradas dentro de contextos socio-históricos en diferentes niveles (local, regional, nacional y global) y nos obliga a tomar en cuenta en el análisis los cambios que existen tanto en Ecuador como en España. Se podría decir que los códigos culturales son transnacionalizados y entran en un proceso de resignificación en diferentes contextos, a la vez que las personas que participan en los espacios de construcción ya no viven en los mismos lugares pero sí consiguen compartir un sentimiento de “nosotros”, de familia (Bryceson & Vuorela, 2002) que se materializa en contactos (por teléfono y por Internet), visitas, envíos de regalos y de remesas, etc. Es dentro de las relaciones de poder entre familiares que se negocian estas

⁵⁸ Desarrollaré este concepto con mayor énfasis en el siguiente capítulo.

normas, y a través el análisis de diferentes niveles de agencia y resistencia que podemos entender lo que está en juego dentro de dichas relaciones de poder: las relaciones de género en el marco de las estrategias familiares de reproducción. Si algunas hijas, con una agencia de resistencia, se enfrentan a las normas que sus madres y abuelas defienden, éstas últimas tratan de transformar estructuras de dominación patriarcal en una agencia de intenciones que aprovecha su posición dentro de las estrategias familiares.

“Mi hija no es una *karishina*.” Matrimonios, feminidad y disciplina

Elección preferencial de la esposa en Jatun Pamba

En las familias de la Comuna, se dispone de un término que simbólicamente denota tanto las cuestiones de lo que llamaré “la buena madre-esposa” como las de “la mujer no-promiscua”. Estas cuestiones están muy vinculadas con el matrimonio y con el parentesco en tanto que organización de la reproducción biológica y social a través de la división sexual del trabajo. Dicha forma de construcción del sujeto mujer en la Comuna se remonta a varias décadas atrás según personas que entrevisté, por lo menos hasta la primera parte del siglo XX. Este término es *karishina*, cuyo origen etimológico encuentra sus raíces en los vocablos kichwa “kari”/hombre y “shina”/como (como hombre).

Considerando las prácticas matrimoniales como estrategias de reproducción (Bourdieu, 1972, 1994), he podido comprobar en mi trabajo de campo entre las familias de la Comuna que dichas prácticas evolucionaron en relación con los cambios socio-económicos locales y regionales que afectaron las condiciones materiales y simbólicas de producción de las identidades étnicas a lo largo del siglo XX. Trabajaré estas cuestiones más en detalle en el capítulo cuatro de esta tesis en las que abordo los acontecimientos históricos de la Comuna⁵⁹. En lo que concierne las prácticas matrimoniales, en grandes líneas, hoy en día las personas de la Comuna expresan que “se casan por amor” (discurso que remarca la elección propia de la pareja) y algunas personas pueden

⁵⁹ En relación con la construcción histórica de la Comuna, ver Gómez Murillo (2009), Rodríguez Maeso (2010) y Suárez Navaz (2012a).

también decidir no casarse⁶⁰. Hace unos cuarenta años, sin embargo, se mezclaban la elección propia y las obligaciones de casarse con su primera pareja sexual; y hace setenta, las familias solían elegir, o el *varayuk*⁶¹ lo hacía por ellas. Menciono fugazmente estos datos porque las cuestiones de matrimonio guardan una estrecha relación con el género: uno se casa con un determinado tipo de mujer, una se casa con un cierto tipo de hombre, y mientras fueron cambiando las cuestiones de matrimonio, cambiaron los tipos ideales de esposos/esposas. En este capítulo me centraré en las esposas, y en esta primera sección me focalizaré en indagar cómo cuestiones de género afectan a las relaciones entre madre e hija.

⁶⁰ Las personas que no se casan están sujetas a un estigma de persona soltera muy parecido al estigma que existen en las sociedades occidentales pero exacerbado por las concepciones indígenas de la construcción de las personas, jamás “enteras” si no se casan. Esta concepción está relacionada con la estructura de relaciones sociales andinas precolombinas que dividía el universo en dos esferas interdependientes y sexualmente vinculadas: “Los pueblos andinos [...] percibían su universo social como estando dividido según las líneas del género” (Silverblatt, 1990: 5). Silverblatt considera el matrimonio como el ritual que más claramente expresaba esta interdependencia y complementariedad (*ibid.*). Actualmente en Jatun Pamba el estigma es aún más fuerte cuando se trata de una mujer soltera y muchas veces se la asociará a la figura de una *karishina*: no quiere cocinar y por eso no encuentra marido.

⁶¹ El *varayuk* (ortografía kichwa) era una figura de poder local indígena. En el contexto peruano del siglo XX, Silverblatt propone la siguiente definición para su equivalente quechua: “*varayoc*: “alguien que lleva una vara o cargo”; responsable en una jerarquía de poder local de cargos cívico-religiosos (sistema de *varayoc*)” (*ibid.*: 169). La autora no explica en detalle la formación de dicho sistema de cargos, y existe un debate centrado en el grado en que el sistema de cargos tiene referentes precolombinos o si se puede considerar como un producto colonial. En todo caso, es fruto de varios siglos de aculturación que supuso la colonización a través de los esfuerzos del régimen colonial por erradicar el estilo de vida y las tradiciones de los nativos (*ibid.*: 110) y por integrar a las poblaciones locales en modos de producción capitalista y así poder explotar su fuerza de trabajo (Taussig 1980). Así, es probable que dicho sistema de jerarquía local cumpliera funciones contradictorias y mezclaba diferentes formas de ver el mundo vinculadas a modos de producción precapitalistas y capitalistas. En el caso de Jatun Pamba, debido al contexto de enfrentamiento de la Comuna frente a los poderes mestizos regionales de Calderón (ver capítulo cuatro), es probable que las figuras de poder hayan servido en parte como resistencia cultural y política. Esto dicho, poco tenía que ver con el sistema político complementario precolombino que tenía instituciones paralelas dirigidas por mujeres de un lado y por hombres de otro: según los testimonios de mujeres mayores de la Comuna, el sistema jerárquico de *varayuk* excluía a las mujeres de cualquier función política y las relegaba a una condición subalterna a sus maridos. En Jatun Pamba dicho sistema desapareció alrededor de los años 1920 con la presión del poder eclesiástico de Calderón (tal vez por sentirse amenazado por las figuras de poder que no conseguían controlar) y la llegada de una misión evangélica que no veía de buen ojo el “derroche” y el estado de embriagues que suponían las fiestas locales (datos obtenidos en conversaciones informales en la Comuna en junio-julio de 2012). Ver capítulo cuatro para más detalles.

Una entrevista mantenida en Ecuador en julio de 2012 me permite arrojar luz sobre los criterios que las familias tomaban en cuenta hasta la mitad del siglo XX para elegir una esposa para un hijo. Se trata de una conversación con Manuela, una mujer de La Comuna de unos ochenta años, que se casó en la década de los cuarenta:

Grégory: ¿Pero en ese momento se casaba, había gente que se casaba por amor? ¿O era siempre la familia la que decidía con quién se casaba?

Manuela: La familia decidía que se casaba. La familia, los padres, los tíos, escogían a cuál mujer, o cuál chica como para esposa. Cuál chica merece o no merece. La familia escogía.

Grégory: ¿Y según qué criterios decían que merece o no merece?

Manuela: El criterio que... si son honradas, que no son alocadas, que no son *karishinas*, decían. Si no pobre que, me iba al lunes al trabajo, venía viernes de tarde, sábado a acarrear agua del río, y regresar a lavar la ropa en el río, dejar lavando la ropa de mi mamá. Domingo a ir a buscar la leña en el bosque, y lunes al trabajo. No tuve, nunca he sido amiguera, no me gusta... será porque he criado sola, no he tenido ni amigas, inada! Teniendo amigas, por lo menos me hubieran hecho "así se enamora, así se porta con enamorados [golpea la mesa]". No, nada nada.

Grégory: ¿O sea, que usted no era una *karishina* tampoco?

Manuela: No [risas] (Entrevista realizada en julio de 2012 en Jatun Pamba).

No es el propósito de este capítulo alargarme sobre el tema del matrimonio (para ello, véanse los capítulos cuatro y cinco), pero sí me permite tomar el criterio principal de “selección” de las esposas (el hecho de no ser *karishina*), tal y como se venía practicando en la Comuna durante la primera mitad del siglo XX. Me interesa remarcar este punto, la importancia de la *karishina* en los criterios de selección, porque es algo que aparecía en muchas entrevistas de forma constante y alrededor del cual giraba un conflicto intergeneracional entre las madres migrantes y sus hijas⁶².

⁶² El formato de las entrevistas era bastante abierto, comenzaba con una historia de vida que podía durar diez minutos o una hora, y anotaba temas que me llamaban la atención, prestando especial atención a sus discursos sobre las identidades culturales, el género y las normas sociales; la segunda parte de la entrevista era en forma semi-estructurada en la que les hacía preguntas sobre temas que habían salido. Olwig considera las historias de vida como una aproximación metodológica especialmente interesante en los estudios con familias transnacionales, sobre todo respecto al análisis de las formas de relacionarse y de las normas sociales y valores culturales que crean un sentido de “vínculo” asociado a las relaciones familiares. La autora aborda el tema de la construcción del sentido de “casa” u “hogar” (home) desde esta metodología: “I propose that life stories, narrated by individuals in these family networks, provide insight into the foundational narratives that

Grégory: Y... ¿conoces la palabra *karishina*?

Cristina: Sí.

Grégory: ¿Qué es para ti?

Cristina: Pues que no haces nada, ¿no? Que quieres... que prefieres estar en la calle o... mi madre me lo dice mucho, porque yo te digo, no sé cocinar mucho y me sabe decir que soy una *karishina*, que no hago nada, que no sé cocinar, que me gusta andar como por las calles o así.

Grégory: ¿Te lo dice mucho tu madre entonces?

Cristina: Sí, porque dice que no... que no hago nada, que no sé cocinar, que no sé planchar, que no... Que no sé hacer nada.

Grégory: ¿Y a ti qué te parece? ¿Que es verdad o qué?

Cristina: Que no sepa... bueno, sí sé, otra cosa es que no quiero hacerlo. Y eso, que muchas veces me da pereza, es que... es que a mi madre me... dice que me ponga a cocinar o algo, que le haga esto, o para mi padre, ¿no? Yo muchas veces le digo "si es que te has casado tú con él, yo por qué le tengo que estar sirviendo las cosas, si te has casado tú con él" y le digo "además..." bueno, le digo muchas veces que "si no, para qué ha tenido hijos?" le digo, porque... porque... ay, no me acuerdo por qué le sé decir esto... ah no, porque me dice que ella tiene que trabajar, o algo así, que para nosotros... y le digo "pues para qué has tenido hijos, yo no te mandé a tener hijos". Ella se enfada mucho porque le digo eso, ¿no? Porque le digo, si... porque me dice que "tiene que trabajar mucho por nosotros", y le digo pues "para qué tienes hijos entonces, si hubieses estado sola con mi padre y ya estaba" o así, se enfada mucho porque yo le digo esto, sí.

Grégory: ¿Te sienta mal cuando te dice *karishina*?

Cristina: No, porque muchas veces así le dice así de broma y eso, o así. Me dice que soy una vaga, ahí sí que me lo dice en serio, que soy una vaga, que no sé hacer nada, y que... si un día me caso que qué le voy a dar de comer a mi marido (Entrevista realizada en junio de 2011 en Alcorcón).

En los diferentes discursos de jóvenes como Cristina encontraba que la *karishina* seguía siendo un adjetivo o, más bien, una categoría para clasificar mujeres que se comportan de una manera que no es entendida como adecuada dentro de los roles que se atribuían dentro del matrimonio. La madre de Cristina le decía: “qué le vas a dar de comer a tu marido”, asumiendo que Cristina, para ser una buena esposa, tenía que aprender a cocinar, a planchar, etc., a hacer las diferentes tareas del hogar, en vez de “estar en la calle”. Aquí se mezclan dos cuestiones: se crea una oposición entre una mujer que cocina, plancha, no es vaga, y otra que va por las calles. En el discurso de Manuela, podemos ver el mismo tipo de oposición, entre hacer lavar

give substance to, and define, the particular sites of origin and notions of relatedness that relatives in these networks claim for themselves” (Olwig, 2004: 17).

la ropa, ir a buscar la leña, una mujer que merece ser escogida como esposa, que es honrada, frente a ser alocada, tener amigas, y tener enamorados. Si relacionamos los dos discursos, podemos intuir que hay una relación entre quien le gusta andar por las calles, tener amigas, y tener novios, no ser honrada, no ser una mujer que merece ser escogida como esposa porque no sabrá atender a su marido.

A continuación nos adentraremos en esta oposición para ver cómo entra en juego esta categoría de la *karishina* en el seno de las familias transnacionales a principios del nuevo milenio y cómo sigue siendo un articulador de la división sexual del trabajo y de control de la sexualidad, a la vez que ejerce la función de un instrumento de transformación social. Pero antes quería compartirles un recorrido breve que hice por los estudios que abordaron el uso de la palabra *karishina* en colectivos Kichwas.

La karishina como forma de disciplinamiento

Son escasas las investigaciones que han abordado la noción de *karishina*⁶³. Un trabajo pionero sobre el uso de esta palabra es la investigación que la antropóloga Blanca Muratorio (2000) realizó con mujeres en la cuenca amazónica del Ecuador, analizando el conflicto intergeneracional “como una disputa entre mujeres sobre las prácticas e imágenes de la feminidad”. Dicho conflicto es para la autora una manera de analizar los discursos dominantes acerca del proceso de reproducción cultural indígena (*ibid.*: 238). Las sociedades Amazónicas están viviendo un proceso de cambios económicos, sociales y políticos profundos y se transforman cada vez más en sociedades interétnicas. La antropóloga elige como forma de estudiar el impacto de dichos cambios en las vidas cotidianas de las mujeres aproximarse a las múltiples formas de ser una mujer indígena (*ibid.*: 237). La autora contempla cómo las abuelas crean sus propias etnohistorias en sus narrativas para poder reinterpretar sus vidas cotidianas y poder enfrentar las

⁶³ No encontré ninguna investigación que mencione el uso de la palabra *karishina* en la región Andina; las únicas investigaciones que pude encontrar sobre su uso han sido realizadas en la cuenca amazónica del Ecuador. No pretendo que sea una categoría transcultural, pero dado que las acepciones en una zona y en otra son muy parecidas, me parece relevante usar los hallazgos de dichas investigaciones para mi análisis. A notar que en algunas investigaciones las investigadoras utilizan la ortografía castellana de la palabra: *carishina*. Sin embargo, la “c” no existe en el alfabeto Kichwa y prefiero usar la “k” para remarcar el carácter identitario y étnico vinculado con el uso de dicha palabra.

situaciones que “ellas sienten como fuera de su control” (*ibid.*: 237); las narrativas representan también para Muratorio una forma para las abuelas de “construir un sentido coherente del ser, retratándose a sí mismas como agentes de su propia historia más que como víctimas” (*ibid.*: 242). Según explica la antropóloga:

[...] las jóvenes mujeres quichuas del Napo están experimentando los problemas de crecimiento para convertirse en personas sexual y socialmente adultas. Al desarrollar su conciencia cultural individual y de grupo, ellas se ven involucradas en un complejo proceso de formación de la identidad, donde los viejos y nuevos modelos de feminidad y modernidad son parcialmente resistidos, incorporados o descartados. Al confrontarse con las experiencias de su propia identidad, estas jóvenes deben transitar los inciertos y cambiantes linderos de por lo menos tres sendas de identidad: la controvertida pero ya transitada por sus mayores; la más atrayente, representada en los medios de comunicación de masas y reforzada por su grupo de edad, y la de más fuerza política, ofrecida por las organizaciones indígenas (*ibid.*: 241).

En el capítulo cinco abordaré más en profundidad las cuestiones identitarias que afloran en los procesos de construcción de sujetos analizando las narrativas de las y los jóvenes migrantes con quién trabajé. Aquí lo que me interesa rescatar es la cuestión de confrontación de modelos de feminidad que aparece en las relaciones intergeneracionales y que da pie a prácticas de disciplinamiento y control. Así, me parece sumamente relevante que Muratorio comience su artículo explicando que el tema dominante de las conversaciones de las mujeres con quién trabajó eran las vicisitudes que conllevaba “el problema del enamoramiento y los enredos sexuales indiscriminados y sin control de niñas adolescentes con jóvenes” (*ibid.*: 236). En las propias palabras de esas mujeres, las adolescentes están “fuera de control” (*ibid.*), y hace falta disciplina. Como lo vemos en el siguiente extracto del artículo de Muratorio, el término *karishina* aparece para remarcar el vínculo entre la construcción de la feminidad y la división sexual del trabajo, además de enfatizar el valor que se da al empeño que deben poner las mujeres en realizar sus tareas:

[...] se habla de una ‘mala’ mujer principalmente cuando es holgazana. La holgazanería es degradante y se considera el comportamiento antisocial por excelencia. No debe sorprendernos que el término usado para caracterizar a tal mujer es *carishina* (como-hombre) ya que, por supuesto, no se espera que los hombres hagan y mucho menos sobresalgan en las tareas propias de las mujeres. El término *carishina* es usado, a menudo, como una reconvención cuando se disciplina a las niñas, pero siempre como un

insulto cuando se aplica a una mujer adulta. Ella está no sólo siendo recriminada por incompetencia, sino también siendo avergonzada por su indolencia y falta de autorrespeto (*ibid.*: 250).

Otro trabajo que indaga sobre la noción de *karishina* es el de la antropóloga Carolina Borda Niño (2010), quien analiza la construcción – a través de la educación escolar en la Amazonía ecuatoriana – de un agente étnica, genérica y generacionalmente situado. La antropóloga hace un análisis de la construcción del sujeto a través del género y de las prácticas corporales vinculadas a las políticas de género de diversas instituciones en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en Ecuador. El trabajo de Borda se centra en la regulación corporal y en las prácticas transgresoras de las niñas de una escuela de una comunidad Kichwa de la Amazonía ecuatoriana. Dicho trabajo, explora cómo se afrontan diferentes concepciones del sujeto en regiones donde el Estado va incluyendo la “[...] construcción de un sujeto moderno, un sujeto para el proyecto de Estado Nación moderno. Hombres y mujeres en igualdad de condiciones a nivel de principios, formalmente, pero claramente jerarquizados en la práctica” (*ibid.*: 52). Esa concepción del sujeto desde el Estado es transmitida/establecida a través de los y las maestros de las escuelas de la EIB.

Según Borda Niño, cuando los comportamientos de las niñas salen de la “normalidad” establecida por sus maestros, compañeros y padres a través de normas de feminidad/masculinidad, dichos comportamientos se convierten en un problema que es enunciado. De esta forma, explica la antropóloga que:

Entre de los Napos Kichwas el enunciado *Karishina* es una forma de recordar la norma, a la vez que instituye la anormalidad como temporal [...] Al hacer público el atentado temporal hacia la norma, se llama al sujeto a componerse, aun con más fuerza dentro del espacio escolar, volviendo a la sexualidad problemática (énfasis en texto original) (*ibid.*: 17).

En lo que se refiere a la reconstrucción histórica del uso de la noción de *karishina*, es interesante mencionar que según la profesora de la Flacso-Ecuador Ivette Vallejo:

El término fue usado primeramente por las monjas de las misiones religiosas josefinas en la zona [del Napo, cuenca amazónica del Ecuador] desde el s. XVIII, para estigmatizar a las mujeres Kichwas que persistían en usar métodos anticonceptivos naturales y por tanto se negaban a reproducirse numerosamente, necesidad de las misiones en su expansión política y económica (Vallejo, s.f.: 29 citado en Borda Niño, 2010: 133).

El término es, entonces, usado ante todo como un intento de disciplinar a las mujeres para que acepten un rol en la reproducción biológica. De su lado, Borda Niño menciona en su estudio que el término es usado para referirse a “una mujer descontrolada, es como una de esas mujeres, decían los niños, que ‘andan con otros hombres además del esposo’”, además de referirse a una mujer perezosa, mujer descontrolada (sexualmente), que no guarda el pudor y, por último, mujer producto de un incesto (“dañada”) y libidinalmente excesiva (*ibid.*: 133-4).

La *karishina* como estrategia de control y de movilidad social

En las familias transnacionales de la Comuna con las que he trabajado, el término *karishina* se usa de manera muy similar a la descrita por Borda Niño. Comparten connotaciones como “ser líder,” “gritar” y otras cualidades mencionadas por Borda Niño, además de mantener una relación entre este término y la sexualidad, en concreto la provocación sexual. En nuestro caso, en el imaginario social de familias de la Comuna, la *karishina* es una mujer que se comporta como un hombre y que realiza las actividades normalmente reservadas a los hombres. De otro lado, puede ser también relacionado con la imagen de la “fishfikas”, término que se emplea para denotar (y denostar) a una mujer a quien le gustan los hombres y mantiene prácticas consideradas “promiscuas”. A una mujer *karishina* también se le dice *huairapamushka*, que significa “hija del viento”, una hija que no se sabe de dónde viene, que “llega como una semilla que viene con el viento” y representa la vergüenza de un padre que tiene una hija mal educada⁶⁴. Para educar bien a una hija, y evitar que sea una *karishina*,

⁶⁴ Datos etnográficos recogidos en conversación informal con hombres migrantes, padres y abuelos, provenientes de Jatun Pamba en Madrid, marzo de 2012. Es interesante que en esta última acepción de la palabra *karishina* bajo la forma de *huairapamushka* se hace hincapié en el impacto que puede tener en la reputación de los padres y no de las madres. Volveré sobre esta cuestión en los capítulos cuatro y cinco para mostrar la importancia que cobra en estrategias de reproducción. Algunos estudios remarcan más ese impacto (Gregorio Gil, 2002; Kandiyoti, 1988) y otros mencionan el impacto sobre la reputación de las madres (Muratorio, 2000; Lacoste-Dujardin, 1985). Aquí menciono esta cuestión del impacto sobre la reputación del padre pero me centro en las relaciones entre madres e hijas por una cuestión analítica que, como ya expliqué, quiere indagar en las relaciones de poder entre sujetos (mujeres) contruidos simbólicamente como “idénticos” a partir de la construcción de los sexos/géneros pero que sin embargo pueden ocupar un lugar muy diferente y ejercer poder a pesar de su condición subalterna frente a los

algunas/os madres/padres recurren a ciertas prácticas de control social, además de castigos físicos.

Lisa es una de las jóvenes migrantes con quien he realizado mi trabajo de campo en Madrid. Tiene en el momento de la entrevista veintitrés años. Lleva unos trece años viviendo en Alcorcón, junto con gran parte de su familia. Ella y varias/os de sus primas/os han crecido los primeros años de sus vidas en el pueblo, en Ecuador, junto con sus abuelos/as. Al migrar, Lisa ha tenido que aprender a vivir con sus padres biológicos y mantiene una relación complicada con su madre. Una de las cuestiones que más le preocupa es el tipo de mujer que su madre quiere que sea, y cómo ello repercute en el control al que está sometida, control que incluye coerción y violencia física. Hace unos nueve años, cuando ella tenía diecisiete, circularon rumores de que Lisa había estado en casa de un chico:

[...] le habían dicho que yo he estado en casa, en casa de alguien bebiendo y con un chico. Mira por ejemplo, mi madre, ahí... y eso lo dijo, eso se lo inventó la madre de [mi prima], o sea mi propia tía. Y [mi prima] se lo inventó también. [...] Y [mi prima] me llamó a decir "que sepas que tu madre y mi madre han discutido en el restaurante" [...] Bueno pues llegó la noche, vino, me pegó, me pegó hasta decir basta...

Grégory: ¿Ah sí?

Lisa: Y mi padre igual. Mi madre me cogió y dijo "¡ponte los zapatos!" Estaba yo en pijama, "¡que te vistas!" Y me llevó a casa de [mi prima]. Y en casa de [mi prima] estaban todas las que supuestamente habíamos estado en esa casa, mis amigas, mis mejores amigas, y mi madre. Me bañó en sangre adelante de todas mis amigas. [...] hasta que mi tío le dijo "para, ya no, ya no. Ya, ya la has pegado". [...] [al volver a casa] me fui a la habitación, me puse a llorar, te sientes mal. Y claro, en todas esas veces que tú dices, aquí me pega, mi madre me está pegando, no me cree... o muchas veces, hasta el día de hoy, mi madre me saca en cara esto, me dice que soy muy vaga... muchas veces me dice que no puedo hacer esto, que no sé qué, que si soy esto, que si soy lo otro. Me cogió una rabia... Y le dije que, le dije que le odio, le odio a su madre, o sea a mi abuela. Le dije "es que le odio a tu madre, le odio". Y desde ahí ella me perdona eso. Porque es que de la rabia que tenía Grégory... de si todo lo que me está pasando ahora, mi

madre lo podía evitar al llevarme otra vez con ella (Entrevista realizada en julio 2011 en Alcorcón)⁶⁵.

El control ejercido sobre el cuerpo de las jóvenes migrantes es recurrente en las diez entrevistas que realicé con mujeres jóvenes, y también aparece en las entrevistas a abuelas y madres. Estas últimas explican que quieren que sus hijas/nietas tengan otra vida a la que ellas no accedieron, que se formen en la universidad, que sean “autónomas”, y eviten tener novios demasiado temprano. Les parece lo más adecuado para que no se queden embarazadas y tengan que dejar sus estudios. En realidad, ese discurso representa no tanto un deseo de reproducir una noción de mujer como reproductora de la familia y cuidadora, sino también la idea de que la mujer ha de ir a la universidad y tener su propia fuente de ingresos. Se evidencia aquí una serie de transformaciones que por otro lado mantienen aún algunos imaginarios de lo que ha de ser un sujeto mujer madre-esposa que podría parecer en contradicción y no obstante co-existen.

Claudia Pedone (2008) argumentó que la concepción de la maternidad y de la paternidad en América latina ha sido configurada a lo largo de los siglos por la Iglesia Católica, el Estado, la familia “en tanto constructora y reproductora de pautas y valores sociales” y a través de ello “se ha cristalizado el estereotipo de la madre como aquella mujer que debe asegurar la reproducción y transmitir los valores culturales y del padre como aquel varón que funda su autoridad en el núcleo familiar a partir de constituirse en el principal sostén económico de la familia”. Los procesos evidenciados por Pedone explican, en parte, el control social ejercido sobre el cuerpo de las jóvenes migrantes en Madrid, para proteger valores “puritanos” que las hijas transmitirán en cuanto sean madres, caso que nos recuerda el de jóvenes en familias de origen filipino en EEUU (Espiritu, 2001)⁶⁶.

⁶⁵ Es interesante notar que Lisa, quien en el momento de la entrevista llevaba más de trece años en España, aún sigue considerando a su abuela como “su” madre: “Mi madre lo podía evitar al llevarme otra vez con ella”.

⁶⁶ Respecto a este tema, la antropóloga Lucía Echevarría Vecino (2012) explica que la asociación de las mujeres a las responsabilidades de transmitir la cultura pueden reforzar estructuras patriarcales en contextos migratorios: “[...] preserving ethnic or religious identity is often an extremely important issue in [migrante] families. Daughters are frequently given this responsibility. Research shows that they often deal with a significant degree of familial control and restrictions on their movements, activities, and sexuality. Controlling daughters’ bodies and morality can be used as a strategy to resist racism, as well as colonial, economic, social, political, legal, and work discrimination. This can be an

Las mujeres “jefas de hogar” (Oso Casas, 2000) han trasgredido este imaginario y se han transformado en el principal sostén económico de sus familias, hecho acompañado de una alarma social sobre el supuesto abandono del que se hace culpables a las madres al irse a trabajar a otros países dejando sus hijos/as en el país del que son originarias con miembros de su familia (Pedone, 2008). Esas madres “que abandonan” son las que controlan ahora a sus hijas. Algunas madres y padres me comentaron que se sienten culpables de haber dejado a sus hijos/as en la Comuna y quieren demostrar que no son malas madres/padres. De pronto el proyecto migratorio se ve cuestionado por el comportamiento de sus hijos/as: si alguno/a se queda embarazada/o demasiado joven y no puede seguir estudios universitarios, pues consideran que no han logrado cumplir la meta consistente en mejorar sus condiciones de vida y las de sus familias. Estas preocupaciones están influenciadas (entre otras cosas) por los proyectos migratorios, y con cómo las familias transnacionales se van configurando, las estrategias que deciden tomar en función de ciertos factores de ciclos vitales y de ciclos “migratorios” como el sentir haber “cumplido” en España, pero sobre todo con cuestiones de reproducción, de ascensión social, ligados a patrones de género como son los roles que se proyectan sobre los y las familiares según su sexo/género. Son estos roles, y las estructuras de dominación en las que se insertan, los que quieren cambiar algunas madres y abuelas: desean que sus hijas y nietas sean autónomas económicamente frente a sus futuras suegra y marido.

Volviendo sobre la investigación de Muratorio, es interesante ver que en los deseos de reproducción cultural de las abuelas se encuentra una voluntad de mantener un estado de las cosas en el que las abuelas valoran su autonomía frente a sus maridos. En realidad, son conservadoras porque consideran que en el cambio sus nietas pierden esta autonomía. De esta forma, el valor que dan al trabajo y a las tareas que ellas hacían subyace en gran parte de lo que representa en cuanto a la autonomía que les da frente a la autoridad del marido: si una es capaz de producir sus propios alimentos, de un lado no depende del salario del marido para comprar comida en el pueblo y de otro les sirve

efficient way of asserting cultural and moral superiority over the dominant group, and the only possibility left for minorities to construct the dominant group as the “Other”. As a consequence, patriarchal structures can be reinforced in migratory contexts. Gender norms in daughters’ education can be stricter in the reception contexts than in the countries of origin” (2012: 139).

simbólicamente para disminuir el valor de lo que el marido aporta al hogar.

Esta generación de mujeres mayores piensa que, al adquirir exclusivamente el gusto por la comida del pueblo, las jovencitas van a ser cada vez más dependientes de los salarios de sus maridos, y, así, van a perder la autonomía que les permite su propio trabajo productivo. Al rechazar esta forma de conocimiento, van a reprimir los recuerdos que evoca la continuidad cultural (2000: 249).

Nos recuerda al argumento de Kandiyoti (1988) cuando menciona que ciertas posturas de mujeres conservadoras son en realidad más estratégicas que reaccionarias. Dichas posturas, como en el caso explicitado por Muratorio, representan una estrategia personal de negociación dentro de las estructuras de un patriarcado concreto, en un contexto particular que explica las prácticas de las madres y abuelas.

En el caso que nos ocupa, en vez de querer conservar o reproducir un estado de las cosas, las abuelas y madres quieren algo diferente, quieren romper con las estructuras que producían desigualdad entre hombres y mujeres de la Comuna, desigualdades que sufrieron y a las que se opusieron con las armas que tenían. El control aquí puede ser visto como una estrategia de las madres y abuelas para que sus hijas/nietas puedan evitar la entrada en las estructuras de dominación que ellas han vivido; al evitar que sus hijas/nietas se queden embarazadas y no puedan seguir con sus estudios, las madres y abuelas esperan que puedan ser autónomas y no depender ni del dinero de su marido ni del techo que ofrece una suegra a cambio de la explotación de su fuerza de trabajo no remunerada. Dicha estrategia se hace más visible aún a la hora de ayudar una hija a salir de las esferas de poder de sus suegras (cuando no han podido evitarlo), caso que explicaremos más en detalle en el próximo capítulo.

Sin embargo, los deseos de las abuelas y madres no rompen del todo con los roles y con los imaginarios asociados a la feminidad en las familias de Jatun Pamba, y conllevan además al establecimiento del control exacerbado sobre los cuerpos de sus hijas y nietas. Considerando dicho control como parte de unas estructuras de dominación patriarcal, podemos afirmar que mantiene las “desigualdades existentes entre hombres y mujeres en el acceso a diferentes espacios, en su relación con el control de su sexualidad” (Gregorio Gil, 2002: 95).

Patriarcado “andino” y normas de feminidad

De esta forma, a mi entender las madres y abuelas intentan romper con ciertas estructuras de dominación patriarcal pero la organización estructural patriarcal de la división sexual de los roles y el mantenimiento de la legitimidad del control sobre la sexualidad de las jóvenes constriñen sus posibilidades. Uno de los principales argumentos que defiende aquí es el hecho de que la construcción de la feminidad y de sujetos mujeres está íntimamente vinculado, dentro de las familias con las que trabajé, a normas sobre las relaciones que se tejen alrededor de los matrimonios y las formas de organizar la reproducción biológica y de reproducción de la fuerza de trabajo.

Existe hoy en día una importante corriente en los estudios feministas que ha denunciado el estigma de las mujeres, siempre asociadas con los hechos de la reproducción⁶⁷. En las familias con las que trabajé, la figura de la *karishina* es una forma de contención que trata de construir a las mujeres como “esposas ideales”, esposas que cumplirán con lo que un marido supuestamente esperará de ella. Se trata de organizar la división sexual del trabajo en una sociedad heteronormativa que privilegia la familia nuclear como unidad de reproducción, y obliga a las mujeres a reproducir la sociedad (Wittig, 2006 [1992]). Numerosos trabajos (Esteban, 2011; Gregorio Gil, 2002; Vega, 2009, etc.) han demostrado los mecanismos ideológicos existentes dentro de las relaciones familiares para crear una representación “natural” de las figuras de esposa, madre, hermana e hija y por lo tanto invisibilizar el trabajo de las mujeres:

El papel de la mujer como productora y generadora de ingresos está infravalorado. El hecho de que gran parte de sus trabajos generadores de bienes de cambio se lleven a cabo de forma integrada dentro del hogar hace que se les reste valor. Además el trabajo asalariado, aunque genere el correspondiente ingreso monetario es considerado como una “ayuda” o complemento del ingreso masculino. A las ideologías de género se añaden las de parentesco. Que definen todo el desempeño de la mujer, madre, esposa y hermana, en el marco de su relación afectiva de carácter altruista con los diferentes miembros del grupo doméstico (Gregorio Gil, 2002: 97-8).

⁶⁷ Entre muchos trabajos que existen sobre el tema, ver Vega, 2009 para una revisión sobre el concepto de reproducción y su análisis desde las perspectivas feministas. En los estudios ya clásicos podemos citar de manera no exhaustiva Rosaldo y Lamphere, 1974; Harris y Young, 1981; Collier y Yanagisako, 1987. Ver Pérez Orozco 2006 y 2014 para un estudio del papel de los cuidados en la economía.

No me adentraré en las formas en las que se naturalizan las responsabilidades “femeninas” pero quisiera enfatizar la relación que existe entre división sexual del trabajo, matrimonios/alianza (heteronormatividad), construcción de la feminidad en las prácticas de cuidado entre madre-hija, y control social sustentado por normas que legitiman estructuras de dominación patriarcal. Cristina Vega recuerda una cita de Rousseau, quien se pronunciaba sobre la educación de las niñas en relación con su labor hacia los hombres:

La educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Amarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar (Rousseau citado en Vega, 2009: 65).

Lejos de proponer una visión ahistórica, homogéneamente universal y transcultural del patriarcado, uso esta cita de Rousseau para mostrar la relación entre educación en la familia, división sexual del trabajo, y reproducción de estructuras de dominación que existen en diferentes sociedades patriarcales como en Europa. Como lo mencioné en la introducción de esta tesis, las autoridades coloniales introdujeron en los Andes un modelo patriarcal de la organización de unidades familiares para su gestión adecuada en la recolección del tributo. Durante la época colonial, la construcción de los sistemas de género y parentesco en los Andes se asentó sobre el paradigma precolombino de jerarquía de conquista y lo transformó en relaciones de poder que legitimaron la subordinación de las mujeres y permitió el establecimiento de estratificación social importado desde España. Como lo explica Silverblatt:

En la rígidamente estratificada sociedad patriarcal de la baja Edad Media, las mujeres (en especial la mujer campesina) fueron los miembros más subordinados y vulnerables. Según el derecho consuetudinario, una mujer casada no podía poseer propiedad alguna. Tampoco se les permitía dar su parecer, ya fuera en la Iglesia o en el Estado. La mayor virtud en una mujer era el silencio, su único deber la obediencia a su marido, y su principal obligación cuidar la casa, sujetándose a Dios (1990: 124).

En el caso que nos concierne, se está reproduciendo prácticas que legitiman que las madres migrantes de Jatun Pamba tengan que enseñar a las niñas a que sirvan “adecuadamente” a sus futuros maridos, a cuidar la casa, a la vez que controlar sus cuerpos para evitar que tengan relaciones sexuales. Considerando las normas que atañen a

la construcción de la feminidad en la Comuna, desde la infancia se enmarcan en la posibilidad de casar a la niña. Desde la puesta en acción de una norma sobre cómo tiene que ser una buena esposa, ciertas madres empujan a que sus hijas sigan (algunos de) sus pasos. Así, se establecen formas disciplinarias que aspiran a la reproducción de un “ser mujeres” que las hijas no siempre aceptan. Cuando llega la pubertad, los discursos de las jóvenes migrantes apuntalan que el control sobre sus cuerpos y su sexualidad se hace más fuerte, y se legitima las prácticas que limitan su acceso a diferentes espacios.

Ese control privilegia a los hombres frente a las mujeres, y como lo vimos se establece y se mantiene en parte porque hace a las mujeres participe de dicho control y reduce las posibilidades de cooperación intergeneracional. Como lo remarcó Pedone (2014) en su estudio con hijos e hijas ecuatorianos/as reagrupados/as en Barcelona “los controles que ejercen los padres a través de las madres generan una desconfianza en sus hijas que interfiere en un diálogo más abierto entre generaciones de mujeres”.

El feminismo comunitario promovido por la feminista Julieta Paredes denuncia la división de roles que adscribe a las mujeres el servicio a los varones. En sus palabras: “Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión” (Paredes, 2008: 12). Es desde los cuerpos que las jóvenes se enfrentan a las estructuras de dominación patriarcal, buscando escapatorias a los controles sobre su sexualidad.

Estrategias de transgresión y reproducción de las familias

Ante dicho control, algunas jóvenes migrantes desarrollan estrategias para negociar las prácticas aceptadas por sus padres/madres. Estas estrategias de transgresión y de resistencia permiten evitar el conflicto directo con el mundo “adulto”. Como lo remarca Gregorio Gil:

[...] en las relaciones de dominación de género se impone un discurso como válido que se convierte en colonizador de la definición de lo normal, determinando el tipo de reivindicaciones que pueden considerarse como legítimas o posibles. Hecho que no debe ocultarnos que las mujeres despliegan estrategias de cambio que les benefician dentro de estas relaciones de dominación y la conquista de espacios que hacen suyos (2002: 107-8).

Así, frente a la definición de lo normal y dentro del espacio de los posibles como diría Bourdieu, las jóvenes buscan escapatorias para proteger prácticas que ellas consideran poder mantener, como tener amigos hombres (a veces novios) y estar con ellos en espacios privados sin la presencia de adultos. Engañan a sus padres y madres, les dicen que se van a ver a unas amigas cuando en realidad han quedado con un amigo. Aunque no sea su novio, no quieren decírselo a sus padres y madres porque saben que no las dejarían ir solas.

Las jóvenes migrantes como Lisa participan en el proceso de construcción del sistema sexo/género, no se dejan controlar de manera pasiva, aunque a veces sus posibilidades de acción son reducidas. Los discursos y las prácticas de las jóvenes que entrevisté reflejan su forma de interpretar ese control, las cuestiones de sexo/género que conforman la base del control, y se posicionan de manera activa frente a lo que ellas consideran como una forma “conservadora” de “ser mujeres”; desarrollan estrategias para esquivar el control pero también se enfrentan a las formas que ellas no consideran deseables para ellas, y haciendo eso se implican activamente en la negociación de lo que representa “ser mujeres”; dichas estrategias pueden tener peso para cambiar las estructuras dentro de las cuales se tejen las relaciones sociales de género y de parentesco. Al preguntarle sobre la *karishina*, me comenta Lisa que su madre la llama así cuando hace mal las cosas, porque, según Lisa, su madre quiere que sea como ella:

Grégory: ¿Ah sí? ¿Tu madre te ha llamado *karishina*?

Lisa: Sí. Por ejemplo dicen que cuando... estás picando la zanahoria y picas súper mal, muy grande o muy pequeña, ya eso es *karishina*, según ellos. Lo que pasa que... lo que pasa que también pienso que mi madre quiere que sea como ella, como ella ha sido y como ella es. Pero nunca una hija puede ser igual que su madre, ¡aparte que yo no quiero ser como mi madre! Yo no quisiera ser como mi madre.

Grégory: ¿Cómo quieres ser?

Lisa: O sea, ser yo misma, o sea que a mí nadie me mande, ni que yo esté mandando a nadie, ni que cuando una persona... te pida la comida "¡dame ahora mismo la comida!" No. Si quiero te lo doy ahora, y si no lo coges tú, que también tienes manos, y no, yo no. Por ejemplo cuando mi padre viene bebido, mi madre le saca los zapatos, le tumba, le tapa. A tanto a tanto yo no llegaría. Si llega, ha llegado, ¿yo le he mandado beber? Yo no le he mandado beber. Entonces mira, todo eso rozamos yo y mi madre. Porque digo "yo no, ¿cómo le voy a estar sacando los zapatos?" (*idem*).

Lo que plantea Lisa, junta con otras jóvenes migrantes, representa un cambio simbólico en las relaciones sociales que puede significar un cambio en las estructuras ideológicas, y por ende, en los procesos de subordinación y dominación. Llama Lisa a un cambio simbólico en el trato, “que a mí nadie me mande, ni que yo esté mandando a nadie”. Además, asocia directamente la palabra *karishina* con un ejercicio de disciplinamiento que le impone su madre, “quiere que sea como ella”, y con una imagen servil de una mujer que debe cuidar de su marido. Lisa rechaza el tipo de feminidad que su madre le propone y defiende otra forma de ser mujer, más allá de las figuras de la madre-esposa.

De este modo, de manera similar a como hace Muratorio (2000), lo que es interesante es ver cómo las jóvenes, en sus prácticas y sus narrativas, interpretan los significados sociales de los elementos culturales con los cuales las mujeres de la Comuna construyen sus identidades como mujeres. Como hemos visto en los dos extractos de la entrevista con Lisa, los cambios que plantea su discurso están íntimamente vinculados con el cuestionamiento de estructuras de dominación patriarcal, tanto en lo que se refiere a las “desigualdades existentes entre hombres y mujeres en el acceso a diferentes espacios, en su relación con el control de su sexualidad” (Gregorio Gil, 2002: 95), como a la división sexual del trabajo, dos procesos que se insertan en la reproducción de su familia. Esta reproducción pasa en parte por la adscripción de roles y responsabilidades que legitiman la distribución desigual de los capitales de los que disponen la familia entre sus miembros. Al cuestionar las estructuras de dominación patriarcal, Lisa está deslegitimando el modelo de distribución desigual de capitales, está pidiendo roles y responsabilidades más valorados.

En esa decisión de transgresión se entremezclan imaginarios sobre las españolas, así como sobre la condición de las jóvenes de su pueblo de origen (por ejemplo sus primas que nunca migraron). Según mi lectura, las jóvenes migrantes están de esta forma construyendo una identidad que se sitúa en el intersticio entre dos formas/posiciones de subjetividad femenina; transgreden el modelo que sus padres/madres les proponen, y de otro lado lo reproducen, muchas veces para no entrar en conflicto. Al final del capítulo cinco veremos que las jóvenes migrantes con quién trabajé construyen una identidad “híbrida”⁶⁸ en el

⁶⁸ Como lo menciona Muratorio, hace falta tener cierto cuidado a la hora de usar el concepto de hibridez para no reproducir un uso superficial de ello. Es un concepto, como

sentido que se posicionan discursivamente entre las jóvenes que no migraron del pueblo y las “españolas”, y de esta forma consiguen transgredir los ordenamientos de género defendidos por sus familiares sin por ello enfrentarse directamente con sus padres y madres. En realidad, esa identidad “híbrida” forma parte de una estrategia de resistencia cultural en contexto migratorio y, tal vez paradójicamente, la inclusión de las jóvenes migrantes en las formas de resistencia a la discriminación experimentada en la migración constriñe sus posibilidades a la vez que les da un lugar de cierto protagonismo que tratan de usar para negociar su posición dentro de sus familias, jugando siempre dentro de los márgenes de las normas de sexo/género basados en las nociones de pertenencia que a continuación explicaré.

Transformación de estructuras de dominación patriarcal

Lo que quería mostrar aquí, analizando el uso de la categoría indígena *karishina* desde una perspectiva intergeneracional y dentro de hogares transnacionales, es cómo entran en conflicto diferentes nociones de feminidad en las relaciones entre madres e hijas en contextos migratorios, sobre todo frente a cambios en las prácticas sexuales, hecho que remarca la interrelación entre género, parentesco y sexualidad (Gonzálvez, 2014). Las relaciones de poder que se dan en estos procesos llevan a algunas hijas a buscar estrategias para construir una feminidad alternativa que cuestiona el sentido común de la feminidad hegemónica en las normas defendidas por las madres y los padres (Lagarde, 1990).

De otro lado, este conflicto intergeneracional viene a cuestionar la idea de armonía en las relaciones intrafamiliares⁶⁹. El conflicto que expuse aquí, entre madres e hijas, es una tensión que aparece dentro de las estrategias familiares de reproducción: las madres quieren que sus hijas ganen capitales culturales para permitir una ascensión social de la

explica la antropóloga, que remarca los conflictos internos que los sujetos “híbridos” pueden sentir, y los conflictos que sus identidades pueden llevar a producir en sus colectivos (2000: 261).

⁶⁹ Una armonía que como bien recuerda la profesora Tanja Bastia (2014) en un reciente artículo sobre migración y desigualdades de género, se toma por hecho en la mayoría de estudios trabajando con la familia como unidad de análisis. Para un análisis crítico sobre el uso de la familia como unidad de análisis, ver los siguientes artículos: Yanagisako, 1979; Harris, 1986 [1984] y Segalen, 2010.

familia⁷⁰, capitales que además podrán permitir a sus hijas tener relaciones más horizontales con sus esposos y familias políticas, pero a la vez las educan para que sirvan a sus esposos, para que no sean *karishinas*, y sigan normas de género que reproducen ejes de desigualdad. Mandan mensajes contradictorios, y la agencia de las hijas dependerá en parte de los capitales que habrán logrado obtener, como veremos en el siguiente capítulo.

Dado que según las madres y abuelas un momento crítico en la elaboración de estructuras patriarcales son el matrimonio y la posterior relación con las suegras, me interesa abrir el debate más allá de la relación intergeneracional madre-hija e introducir las relaciones con parientes afines donde, en nuestro caso, se desvelan relaciones de poder otra vez centradas en el control sobre la sexualidad de las mujeres, y la división sexual del trabajo.

Las formas de control, poder y resistencia que desarrollo en el siguiente capítulo nos develan los juegos identitarios que aparecen en las diferentes negociaciones de “ser mujeres” entre familiares de Jatun Pamba. La identidad étnica articula las relaciones de poder dentro de las familias, pudiendo jugar a favor o en contra de una persona, dependiendo de su posición en la familia y del contexto de interacción. En este capítulo sobre la figura de la *karishina* hemos visto que las madres y abuelas apoyaban la formación académica de sus hijas y nietas.

En la primera historia, una suegra se encarga de que su nuera Elisenda (migrante “retornada”) sea una “buena” esposa para su marido, mientras Elisenda recibe apoyo financiero de su madre desde España para seguir estudiando y poder conseguir más autonomía frente a su familia política. En la segunda, Valeria, una joven recién separada, nos explica el proceso de su separación y cómo tiene ahora que lidiar con las normas sociales defendidas por su padre que insisten en que una mujer separada renuncie a tener nuevas parejas para poder dedicarse a la educación de su hijo. En la última historia, las cuñadas y los hermanos de Amanda la consideran demasiado liberal y critican el apoyo que Amanda da a Sara, su hermana recién divorciada. En estas historias, mezclada a una cuestión de clase social, la identidad étnica de

⁷⁰ Recordemos que las estrategias de reproducción buscan reproducir el estatus de la familia y si posible aumentarlo, dentro de códigos comunes a los colectivos a los que pertenecen las familias (Bourdieu, 1972).

las mujeres de Jatun Pamba, múltiple y dinámica, es acompañada de otros capitales que cada cual ha podido conseguir, muchas veces dependiendo de las diferentes estrategias de reproducción de sus familias.

Huairapamushkas, las hijas del viento

Afinidad, capitales y negociaciones de “ser mujeres”

Cuentan que, como ahí se había virado la tierra, el hombre pues estaba todo solito, e iba muy lejos a hacer la labranza, y cuando volvía a casa tenía la comida preparada y la ropa lavada. Hasta que él alguna vez decidió esconderse, porque tenía misterio de saber por qué, quién le hacía la comida, porque no había nadie en la tierra, estaba él solo... Entonces una vez se quedó escondido, hizo que salía y regresó y yo no sé cómo y... [usted no sé si ha visto por aquí, ¿no?, hay... en Jatun Pamba hay mucho gorrión, que le decimos Pishco, que tiene aquí una – enseñando su pelo – ... un, así, ¡un copete!] Entonces dice el cuento que este, el Pishco y el Urpi han sabido llegar volando hasta la casa del hombre. Y el Urpi se transformaba en mujer.

El Urpi hecho mujer adentro cocinaba, arreglaba la casa, la choza... El pájaro, el Pishco, tenía que vigilar para que cuando esté regresando el hombre, le avise... [no sé si ha visto, no sé si aquí andarán, yo creo que todos los pájaros andan en chulla pata –con las dos patas–, pero ese pájaro anda saltando en un solo piececito, entonces cuando se busca las huellas solo hay un pie...] Entonces dice que este Pishco ha estado distraído. Cuando le trinca el hombre y ya no puede escaparse, la mujer Urpi le coge al Pishco así del copete, así, ¡pin!, le dice: “¡yo le dije que vea! usted no me ha dado viendo y por eso me trinca el hombre”. Y se dice que desde ahí se ha quedado con el copete así, el pajarito.

Y somos descendientes del Urpi decían, porque la mujer que se hizo mujer era una paloma silvestre, por eso allá es muy valorada a las personas que tienen la cara muy coloradita. Dicen que como la Tórtola o la paloma silvestre tiene el pelito muy peinadito, entonces dicen que las mujeres bonitas de Jatun Pamba son las que tienen bien peinadito el pelo, y como la Tórtola tiene las patitas muy rojas y dicen que tiene una carita colorada, entonces por eso para allá, como un símbolo de belleza, había que tener el pelo muy lacio y bien

peinadito y tener la cara muy coloradita. Esa era la mujer bonita, en ese cuento, dice que esa era la Tórtola que le hacía la comida, que le hacía la ropa cuando el hombre se iba a trabajar.

[Cuento sobre el origen de la mujer y del hombre de Jatun Pamba, contado por Bernardo, un comunero de Jatun Pamba de sesenta años. Febrero de 2013, Madrid]

De sujetos subalternos y del tambaleo de la hegemonía

En el capítulo anterior he mostrado las tensiones entre madres e hijas cuando las primeras quieren transformar una estructura de dominación cuya base es la dependencia económica con la familia política, pero sin transformar otras estructuras como el control de la sexualidad o la división sexual del trabajo en el hogar. Las hijas se enfrentan con sus armas frente a estas persistentes estructuras y cuestionan las normas de feminidad subyacentes. Estas normas, que se hacen evidentes cuando se mira las formas de castigo para los sujetos que salen de la norma, como expresa el uso del término *karishina*, son las que hacen posible la creación de la base material del patriarcado y de la subordinación de las mujeres: explotación del trabajo de la esposa, invisibilización de su trabajo, pero también control de su capacidad reproductora, control de su cuerpo y de su sexualidad. ¿Por qué persisten estas normas y por qué las madres y abuelas, que deciden enfrentarse a la estructura que permite la explotación de la nuera por su suegra, no se enfrentan a otras estructuras de dominación⁷¹?

¿Cómo se mantiene la subalternidad? ¿Cómo funcionan las diferentes relaciones de subordinación? Esa era una de las preguntas que trataba de contestar Gramsci. Quería entenderlo a través de su estudio de la cultura subalterna. Se preguntaba lo que mantenía en un estado de inferioridad la cultura subalterna, lo que había detrás de las condiciones de vida subalternas y de la relación de los subalternos hacia los grupos dominantes. Le interesaba mirar a la hegemonía en sus contextos históricos concretos y ver cómo se podía suplantarse (Crehan, 2002: 105). Para la antropóloga Marcela Lagarde:

⁷¹ La antropóloga francesa Camille Lacoste-Dujardin (1985) se hizo una pregunta similar cuando trabajaba con mujeres migrantes marroquíes en Francia. A pesar de haber sido “emancipadas” y haber criticado la cultura patriarcal marroquí, algunas mujeres favorecían el mantenimiento de estructuras patriarcales cuando casaban a sus hijos y buscaban nueras que iban a servirlos adecuadamente.

El poder se mantiene por la hegemonía: dialéctica de consenso y coerción. Y es a la vez el método de construcción de esa hegemonía. Así, la participación de las mujeres en la hegemonía cultural y política se basa en su consenso al estado de cosas externas y en la aceptación de la feminidad construida patriarcalmente. A pesar de las apariencias, la relación del poder con las mujeres es consensual, aunque el consenso de las mujeres es de carácter coercitivo porque el mundo y su condición les son presentados con la fuerza divina o natural, emanados de un poder supremo que les confiere la cualidad de ser inmutables. (Lagarde, 1990: 179-180).

¿Las mujeres serían entonces partícipes de la reproducción de la hegemonía que mantiene y legitima las relaciones de dominación? Las normas que hay detrás del término *karishina* remarcan lo que se valora en la feminidad en Jatun Pamba: los roles de las mujeres dentro de la división sexual del trabajo y la honradez de las hijas y de las nueras que tienen que ser silenciosas y no ser promiscuas⁷². Y se pueden ver en el cuento sobre el origen del hombre y de la mujer de Jatun Pamba.

Podemos hacer una lectura de este cuento como una fotografía instantánea de prácticas de afinidad en la primera mitad del siglo XX, cuando la residencia postmarital era en la gran mayoría de los casos virilocal. En el cuento, dos pájaros llegan volando hasta la casa del hombre (¿símbolo de esta residencia virilocal?). Uno de estos pájaros se transforma en mujer. La transformación es importante aquí, la mujer “se hace” mujer, se transforma y deviene mujer, cuando llega a la casa del hombre. Ser mujer, se podría decir, es en este cuento un estado al que se llega después de haber ido a la casa del hombre con la intención de cocinar para él y lavarle su ropa.

De otro lado, la interpretación del cuento que hace Bernardo según “lo que dice la gente” es que la mujer, para ser bonita, tiene que tener el pelo peinado y la piel colorada, morena. Me llama la atención el énfasis en la obligación y la acción: la mujer “tiene que” peinarse de esta forma. Se tiene que “transformar”. El énfasis está en el paso de un estado a otro, de un pájaro colorado y peinado, a una mujer peinada y con la piel morena, y además una mujer que cuida al hombre. En estos términos se fija el control sobre el cuerpo de la mujer y sobre su capacidad de trabajo, un control que se establece en la relación de afinidad, a través el matrimonio. En palabras de las antropólogas Sylvia Yanagisako y

⁷² Explicaré en el capítulo cuatro cómo estas cuestiones se configuran como capital simbólico y entran en juego en las estrategias matrimoniales.

Carol Delaney, estos cuentos construyen esquemas clasificatorios que conforman el orden de las cosas:

Narratives of origin tell people what kind of world it is, what it consists of, and where they stand in it; they make it seem natural to them. By anchoring individual lives to some kind of larger, cosmic order, identities are secured (Geertz, 1973: 90). Within the context of origin stories, people spin meaningful lives. Narratives of origin incorporate classificatory schemes that describe the order of things, as well as the relations between things and between different kinds of people. For people whose origin story it is, these schemes take on an aura of the sacred (1995: 1-2).

¿Conforman por ello la base de la subjetividad de los sujetos? Parece que guía por lo menos las normas en relación a “quienes somos” y a “cómo somos en tanto que mujeres de Jatun Pamba”, y legitima la subordinación de las mujeres frente a los hombres. Pero las normas no existen “solas”, hace falta elaborarlas y ponerlas en acción a través de diferentes actos performativos, actos que como explica Butler, han comenzado antes de que entremos en la escena, como un guión que sobrevive a las/os actrices/ores, pero que necesita ser reactualizado y reproducido una y otra vez⁷³.

Además, la integración de algunos sujetos dentro de una categoría de sexo no es “natural”, sino que es una construcción social (Butler, 1988; Scott, 2009). Siguiendo a Butler (1988), los actos performativos son los que permiten reproducir la hegemonía, legitimando las normas, a la vez que pueden transformarlas, y proponer nuevas visiones del orden de las cosas. Tienen consecuencias materiales que permiten mantener la base material de las estructuras patriarcales o, al revés, que pueden ir en su contra.

¿Qué papel tienen los sujetos subalternos en la reproducción de su condición y en su transformación? ¿Qué hay detrás de la relación entre la suegra y la nuera (en tanto como figuras históricamente construidas

⁷³ “The act that one does, the act that one performs, is, in a sense, an act that has been going on before one arrived on the scene. Hence, gender is an act which has been rehearsed, much as a script survives the particular actors who make use of it, but which requires individual actors in order to be actualized and reproduced as reality once again. The complex components that go into an act must be distinguished in order to understand the kind of acting in concert and acting in accord which acting one's gender invariably is” (Butler, 1988: 526).

en el contexto de Jatun Pamba), que vuelve tan importante para las mujeres de la Comuna el deseo de emanciparse de sus suegras?

Si hay una base material al patriarcado (Hartmann, 1996 [1979]) y si esa base material da poder a los hombres, les da agencia de poder (Ortner, 2006) en tanto como sujetos que no son subordinados, ¿hay, en contrapartida, una base material para la agencia de los sujetos subalternos? Siguiendo la teoría de Ortner:

I see subjectivity as the basis of “agency,” a necessary part of understanding how people (try to) act on the world even as they are acted upon. Agency is not some natural or originary will; it takes shape as specific desires and intentions within a matrix of subjectivity – of (culturally constituted) feelings, thoughts, and meanings (2006: 41).

¿Si las mujeres participan en la reproducción de la hegemonía, hay momentos en los que las mujeres ejercen poder sobre otras mujeres? ¿Cuáles son las condiciones que posibilitan este poder (Foucault, 1978 [1976])? ¿Analizar las relaciones de poder entre sujetos, independientemente de su “condición” subalterna o no, podría indicarnos esta “sustancia” de la que nos habla Foucault, de las condiciones que hacen posible el poder?

En el capítulo anterior hemos mirado las relaciones de poder y las prácticas de resistencia que se visibilizaban dentro de las relaciones entre algunas madres y sus hijas. Las situaciones que analizo en el presente capítulo involucran a diferentes tipos de parientes, incluido parientes afines cuya relación de parentesco ha sido establecida tras un matrimonio (en los casos que nos ocupan, se tratan de uniones heterosexuales). Acabaré la primera parte de este capítulo volviendo sobre algunas consideraciones teóricas de las relaciones de poder e introduciendo la familia de Elena y Alberto para mostrar las diferentes relaciones de colaboración y conflicto que crean los vínculos de parentesco (Van Vleet, 2008).

En la segunda parte de este capítulo, me centro en relaciones intergeneracionales, las relaciones entre suegra y nuera, y veremos cómo algunas mujeres migrantes con las que trabajé, aunque hayan recibido una educación bajo el “prisma” de la *karishina* y son conscientes de lo que se espera de ellas y de sus hijas, han podido salir de estas estructuras y apoyan a sus hijas para que lo logren también. En esta misma parte, veremos cómo una mujer se separa de su novio después de haber tenido un hijo con él. El hecho de haber podido tener

una residencia uxoriocal además de no depender económicamente de su novio le permite que esta separación además no suponga una vuelta al hogar familiar ni una precarización para ella y su hijo. Sin embargo, tiene que negociar con su padre las normas de género. Como veremos, el apoyo de su abuela materna y el haber conseguido capital cultural le ponen en una posición desde donde desarrolla una agencia de intenciones.

En la tercera, volvemos a la familia de Elena y Alberto en la cual las cuñadas y los hermanos de una mujer se preocupan de su comportamiento considerado demasiado “liberal”. Cuestionan entre otras cosas el apoyo que dicha mujer da a su hermana divorciada. A través del análisis de las relaciones intrageneracionales entre parientes afines, veremos cómo los discursos se apoyan en normas sociales que legitiman estructuras de dominación patriarcal. Sobre todo, mostraré lo que está en juego en las diferentes relaciones de poder dentro de las relaciones familiares y cómo se articulan los diferentes ejes de desigualdad como la afinidad, la clase, el género y la identidad étnica.

Relaciones de poder y normas de feminidad

Mostrando el poder del que disponen ciertas mujeres sobre otras en lo que concierne a la construcción de la feminidad, utilizo un modelo de poder que no está basado en una división binaria de los poderosos frente a las dominadas. Me baso en la crítica que hizo Mohanty (1988 [1986]: 79) cuando explicaba el tipo de “modelo de poder” implícito en los estudios que imaginan la explotación de forma binaria (mujeres contra hombres) y se basaba en los escritos de Foucault y en su definición del modelo de poder jurídico-discursivo: una relación negativa (limitación y carencias), una insistencia en la regla (que conforma un sistema binario), un ciclo de prohibición, la lógica de la censura, y una uniformidad del sistema/apparatus en sus diferentes niveles. El mayor problema de esa definición del poder, según Mohanty, era que posicionaba cualquier lucha revolucionaria en estructuras binarias; esa visión de la lucha de un grupo sobre otro sólo puede llevar a una inversión de los papeles, nunca a una sociedad más justa. Más importante, para entender cómo funcionan las relaciones de poder, hay que mostrar cómo se van conformando. Cada contexto tiene sus propias prácticas de subordinación. Mohanty criticaba los estudios que insisten en la inexistencia de una discusión sobre las prácticas específicas

dentro de “la familia” que construyen a las mujeres como madres, esposas, hermanas, etc. (*ibid.*: 70). Son esas prácticas específicas que he empezado a abordar en el capítulo anterior analizando relaciones intergeneracionales, entre madres e hijas, y que voy a profundizar en este, abordando una gama más amplia de relaciones entre parientes (cognaticios y afines)⁷⁴.

Además, como explica Lagarde, el poder no debe ser entendido como algo “absoluto o unidireccional”, sino como “formas de sujeción, que operan localmente”. De esta forma, no es que las mujeres estén ‘sólo’ sometidas al poder, “[p]or lo contrario, la opresión de la mujer, y en concreto el poder patriarcal a que están sometidas las mujeres, implican que desde la opresión genérica ellas también ejercen el poder” (1990: 178). Esa aparente paradoja en la subalternidad forma en realidad parte de su condición, de su producción:

La contradicción inherente a los grupos y a los sujetos es que la esencia de su existir y de su identidad es espacio generativo del poder. De la esencia que los identifica emanan la explotación, las más diversas formas de opresión con sus cargas diferenciales de subordinación, sujeción, dominio, sometimiento y discriminación. Los grupos y los individuos sometidos al poder no están excluidos por ello de ejercer el poder sobre otros grupos e individuos. [...] ocurre con las mujeres oprimidas por el género que, a su vez, pueden ser opresoras por edad, clase social, rol, etcétera (*ibid.*).

Si volvemos sobre lo que Mohanty comentaba del modelo jurídico-discursivo de Foucault, vemos que ese modelo nos aleja de lo que es en realidad el poder. Mohanty señalaba que el error está en imaginar un poder binario, con poderosos de un lado y personas oprimidas del otro. Como explicó Lagarde, en sociedades patriarcales la feminidad hegemónica ha sido construida por sujetos que actuaron dentro de las estructuras del patriarcado y se han establecido relaciones de poder que atraviesan los grupos (un poder que no está solo en manos de los dominantes) y que permite el establecimiento y la reproducción de un sentido común que privilegia al grupo dominante. Sin embargo, los

⁷⁴ Especifico aquí los tipos de parientes porque el término de parentesco en castellano “cuñada” puede ser usado para diferentes tipos de parientes. Según la antropología del parentesco y el tipo de pariente podría influir sobre las estructuras de las relaciones de poder. Van Vleet (2002) trabajó las relaciones de poder entre parientes afines y, para el caso de las cuñadas (*sisters-in-law*), se centró en las relaciones entre las “*husbands’ brothers’ wives*”, las esposas de los hermanos del esposo (en fórmula usada por la antropología de parentesco = HBW), relaciones que se traducirían en castellano con el término “concuñadas”.

sujetos desarrollan estrategias de resistencia, y son esas prácticas que permiten hacer tambalear el sentido común (*ibid.*: 179).

En estas estrategias de resistencia, la agencia de las mujeres es central, y como veremos las normas de sexo/género y de parentesco que van a influir en las estructuras de dominación (al promover cierta organización de la vida cotidiana) pueden favorecer la explotación de parientes afines a la vez que frenar la cooperación entre parientes cognaticios de la misma “casa”⁷⁵. Lo que quiero mostrar es la construcción cultural y estructural de la agencia, de las decisiones que toman ciertas mujeres según las posibilidades que tienen (según su posición en diferentes campos) y cómo transforman y usan normas socio-culturales de sexo/género en las relaciones con sus familiares (una agencia culturalmente construida y que construye cultura).

Las relaciones de poder que analizamos son influenciadas por categorías de sexo/género y étnicas, pero la afinidad es también una categoría de poder que construye relaciones jerárquicas entre parientes (Van Vleet, 2008) y que media en las relaciones de poder entre mujeres. Las mujeres con quién trabajé construyen sus formas de “ser mujeres” desde diferentes lugares de subalternidad donde los ejes de desigualdad como la clase y lo étnico juegan un papel importante.

Construyendo el parentesco en el conflicto y la reciprocidad

En la siguiente viñeta etnográfica, relato un día de mi trabajo de campo, describiendo prácticas de parentesco dentro de las familias de Elena y Alberto⁷⁶, y focalizándome en la forma en que Elena me cuenta sus relaciones de afinidad con las mujeres de la familia de Alberto. De este modo, parafraseando a la antropóloga Krista Van Vleet (2008: 2), al abordar las conversaciones y prácticas diarias de las personas, especialmente la narración de historias, podemos mostrar cómo la creación del vínculo es un proceso mutuo entre las personas, en el cual se integra el/la etnógrafo/a y los/as colaboradores/as de campo.

Hoy es miércoles, faltan cuatro días para la fiesta de quince años de Raquel, la segunda hija de Elena y Alberto. Han venido de vacaciones este verano en la Comuna para poder celebrar esta fiesta. Hoy por la mañana

⁷⁵ Explicaré en el siguiente capítulo la importancia de la “casa” en las estrategias familiares de reproducción.

⁷⁶ Ver el genograma I al inicio de la Parte I.

voy a casa de Cecilia y Leonardo, donde se están alojando Elena, Alberto, Raquel y Erica; hemos quedado para hacer una minga⁷⁷: limpiar la sala que alquilaron en la Comuna para celebrar la fiesta el sábado. Aún no están listos porque se levantaron tarde; anoche festejamos la comunión de Raquel, y la confirmación de Erica, su hermana mayor. En la comunión-confirmación estaban familiares de Elena, algunas personas habían venido de Quito y otras de una ciudad cincuenta kilómetros al norte. También estaban familiares de Alberto, de Jatun Pamba. En la fiesta después de la ceremonia, se quedó toda la gente para la merienda en casa de Cecilia y Leonardo. Para la ocasión, los/as familiares de Alberto y Elena compraron colas y vodka; yo compré una jaba de cerveza⁷⁸. Después de la merienda, se fueron los/as familiares de Alberto, y los/as parientes/as de Elena se quedaron una hora más, mirando las fotos que yo había sacado el sábado anterior en el bautizo de los nietos de Vicente, el hermano mayor de Elena que vive también en España y ha venido a Ecuador para el verano. Aunque habían dicho que no iban a tomar, acabamos la jaba.

Cuando por fin están listos para irnos, nos vamos a donde el vecino "Superman", que vive por la zona de la Escuela, no muy lejos de la casa de Cecilia y Leonardo. En una callecita llamada "pasaje superman" está el vecino susodicho, quién se va a encargar de hacer la comida para la fiesta. Elena y Alberto se quedan un buen rato hablando con él mientras me quedo

⁷⁷ *Minga* es el nombre en kichwa para las tareas comunitarias que los/as comuneros/as tienen que realizar para el bien común. Hoy en día, los/as comuneros/as usan la palabra para otro tipo de trabajos que no son tareas comunitarias pero que simbolizan cierto grado de intercambio de trabajo a través de un principio de reciprocidad, sobre todo entre parientes. Para las personas migrantes de la Comuna, es una palabra que cobra una importancia especial en tanto que marca su identidad “local” de comuneros/as indígenas, y la usan mucho para tareas relacionadas con las asociaciones de migrantes o en el marco de las ligas de fútbol, pero también, como en el contexto de esta viñeta, para remarcar la reciprocidad entre parientes.

⁷⁸ Una jaba de cerveza en Ecuador es una caja que contiene doce botellas de 60 centilitros. En la Comuna, es un regalo de los más habituales, sobre todo en las fiestas; un regalo del mismo orden aunque en un nivel más elevado es una botella de whisky. A lo largo de la fiesta, los/as anfitriones/as entregan las jabas y las botellas recibidas a sus parientes y comadres/compadres para que vayan repartiendo cerveza y whisky a todo el mundo (antiguamente se hacía con chicha de maíz). El poder/deber de repartir el alcohol es a la vez una muestra de prestigio para la persona elegida pero a la vez un compromiso: no se podrá ir de la fiesta antes de haber acabado la distribución de la jaba o de la botella. Cuando participaba en las fiestas, las personas que acompañaba solían hacer bromas al respecto, fingiendo esconderse debajo de la mesa para no recibir jaba/botella. Al ofrecer yo una jaba para la merienda, me estaba colocando en un lugar que se aproximaba al parentesco y lo hice porque de alguna forma “sentía” que podía hacerlo, las personas me habían hecho sentir como un amigo cercano que es “casi” familia, entre otras cosas por el hecho de que Elena me presentaba a todo el mundo como su primo (una broma que quedaba obvia y enfatizaba voluntariamente nuestra diferencia de color de piel pero que confundió a familiares de su suegro que pensaron durante mucho tiempo que éramos parientes).

en el coche con Leonardo, Raquel, Daniel (hijo de la sobrina de Elena, Paola, que vive en España) y Erica. Hablo un largo rato con Erica, de viajes que ha hecho, por ejemplo uno a Alemania, con un amigo de la universidad, donde se alojaron en casa de Araceli, su prima paterna que estudia ahí. Cuando regresan Elena y Alberto, vamos al local y nos ponemos a limpiar entre Elena, Alberto, sus hijas, Daniel, y Leonardo. Después de una hora, vienen a ayudar Vicente y Charo. No viene ningún pariente de Alberto. El local está bastante sucio, y tardamos casi tres horas en arreglarlo, limpiando suelo, ventanas, cocina, y el suelo de afuera. Todo el mundo coopera, aunque Vicente y Leonardo hacen un poco menos, se quedan fuera hablando. Voy afuera a rellenar el cubo de agua y me preguntan por mi novia, de si me voy a casar. Dice Vicente que en España no se suelen casar, o que cuando se casan las mujeres ya son expertas, que ya han tenido sus experiencias antes; Vicente dice: “mujer bien rodada, encuentra buen cimientito”. Empiezan a hablar de una mujer en una ciudad al norte que se ha casado con un hombre brasileño, ya mayorcito, con terrenos, y la mujer espera que se muera para heredar y al parecer se casó ya “rodada”. En ese momento, Charo, que había escuchado la conversación, grita a su Elena: “Vente, que ya van con los chismes”.

Al regreso, me quedo caminando con Elena y Charo. Ahí comenta Elena que los padres de Alberto han venido con ellos de viaje pero se quedan con el hermano de Alberto, Ernesto. Eleonora, la mamá, está al parecer enfadada con Alberto, dice Elena, y comenta que puede ser porque no se están encargando mucho de Eleonora y Mario durante estas vacaciones. Para Elena, ellos ya se encargan de los padres en España (viven en el mismo edificio), y ahora les toca a los/as otros/as hermanos/as que están en Ecuador. Cuenta que Sara, como esta ahora viviendo con su nuevo novio, ha dicho que no puede encargarse de sus padres, y como es la hija favorita de Eleonora, dice Elena, pues la dejan hacer como quiere ella sin enfadarse. También comenta que Sara no les ha presentado todavía ese novio, y que entonces ella y Alberto no pueden bajar a verles a la casa, tienen que esperar a que les presenten. Elena prosigue diciendo que los familiares de Alberto no les están ayudando en los preparativos de la fiesta y no les están haciendo mucho caso durante estas vacaciones. Tal vez, dice, porque no han querido quedarse en la casa de Amanda, la hermana de Alberto que también vive en España y, además de Eleonora y Mario, es la única que tiene su casa construida en el terreno familiar. La casa está sin electrodomésticos y Elena y Alberto no querían asumir el costo de estos aparatos para vivir ahí solo un mes; además, dice Elena se quería quedar con su hermana Cecilia, quien más la echa de menos. Termina diciendo a Charo que los familiares de Alberto no han ayudado en la minga, que los que más deberían estar ayudando no lo hacen, y me dice que yo, que no soy familiar, he ayudado, cuando no tenía porque, que he hecho más que familiares de Alberto. Charo cierra la conversación: “de todos modos, la familia de Alberto siempre ha sido un poco rara”.

Al llegar a casa, los/as niños/as se ponen a jugar en el patio. Daniel quiere salir a comprar algo con sus primos. Rosario reacciona y le dice a Daniel que no puede salir. Le explica Elena que afuera un adulto le puede coger de la mano y llevárselo. Daniel dice que esta con otros niños que le protegen; Elena contesta que un hombre adulto les puede empujar y llevárselo sin problema. Me cuenta Rosario que los padres de Daniel están separados y Paola, su madre, sigue en España mientras su padre regresó a Ecuador y vive en una ciudad al norte. Seguramente sabe que su hijo ha venido de vacaciones con Elena y podría intentar llevárselo; me dice que el padre no intentará nada si Daniel está con adultos, y menos en Jatun Pamba porque les tiene miedo a los hermanos de Paola (Viñeta etnográfica, Jatun Pamba, julio de 2012).

En el contexto de su etnografía con familias de Sullk'ata, en los Andes Bolivianos, Van Vleet defiende que las personas interpretan las relaciones sociales y el sentido del vínculo “sobre la marcha” (*in process*) y que las formas de crear vínculo, de estar en relación (*relatedness*), emergen de la colaboración y del conflicto (2008: 2). En esta viñeta, Elena interpreta diferentes acontecimientos que son en parte descritos en los dos primeros párrafos de la viñeta, enfatiza las tensiones que aparecieron dentro de la familia de Alberto durante sus vacaciones en la Comuna.

Se percibe un conflicto latente entre Elena y Alberto de un lado, y el resto de la familia de Alberto de otro. Esta relación hace parte de una constelación de vínculos de afinidad: la relación con la suegra, las cuñadas o con-cuñadas y la relación entre marido y mujer. La relación de afinidad es un eje poco estudiado en los estudios sobre familias transnacionales y sin embargo, esos parientes integran una red de familiares (consanguíneos y afines) que interactúan dentro de un campo transnacional. Según las científicas sociales Loretta Baldassar y Laura Merla (2014) entre los familiares circulan cuidados de manera recíproca, aunque asimétrica, y esta circulación conforma la base del sentimiento de pertenencia y del “hacer familia” de muchas familias transnacionales⁷⁹.

Como lo vemos en la viñeta etnográfica, Elena y Alberto no han querido comprar electrodomésticos para vivir en la casa de Amanda, y rechazaron así entrar en un intercambio: a cambio de poder usar la

⁷⁹ “[The circulation of care] binds members together in intergenerational networks of reciprocity and obligation, love and trust, that are simultaneously fraught with tension, contest and relations of unequal power” (2014: 6).

casa, compraban los electrodomésticos. La respuesta a este rechazo ha sido, según Elena, que los/as familiares de Alberto no les estén ayudando en los preparativos de la fiesta que organizan para los quince años de Raquel. No han querido seguir participando en la circulación de los apoyos mutuos entre familiares. Por no haber querido recibir apoyo de Amanda, su cuñada, porque hubiera supuesto un gasto económico importante para Elena y Alberto, ha generado un conflicto entre ellos. En su discurso, está poniendo de relieve que ha fallido a las expectativas que se esperaban de ella y su marido. Pero al remarcar este conflicto, está evidenciando el vínculo que les unen en esta red de apoyos; es un acto performativo que se repetirá a lo largo del verano.

Después de la caminata que describí en la introducción de esta tesis, relaté la conversación que había tenido lugar entre Elena y su con-cuñada Fabiola. En algún momento, Elena, tras explicarme el episodio en el que el marido de Sara le había roto la nariz y Elena y Alberto la habían cuidado, me dijo que ahora que Sara se había divorciado tenía que pensar en sus hijos/as. Lo que me sorprendió mucho es la poca importancia que se daba a la violencia de género que había sufrido Sara a lo largo de su matrimonio. No se hablaba casi de ello. Además, no se hablaba nunca del antiguo marido; parecía haber “desaparecido” (nunca lo conocí) y ningún familiar de Sara comentó sobre responsabilidades de cuidado del padre hacia sus hijos/as. Cuando su marido le rompió la nariz delante de decenas de personas, me comentó Elena que Sara se había quedado a dormir una noche en casa de ella, y que al día siguiente Alberto había ido a hablar con el marido para arreglar el tema. Atribuyeron la violencia del marido a su estado de embriaguez y ahí se quedó; Sara siguió viviendo más de diez años con su marido.

Las relaciones de poder forman parte y son moldeadas por un contexto social e histórico muy amplio y complejo. Puedo analizar ciertos componentes que influyen esas relaciones de poder a partir de los discursos, de las prácticas y de las normas que he podido estudiar y que aparecen más o menos claramente en las conversaciones e interacciones que describo en las viñetas. Sin embargo, el significado de la violencia, o tal vez la esencia de la relación de poder que legitima la violencia, puede encontrarse en zonas que se quedan ocultas y que representan, como dice Van Vleet, los intersticios de lo que se queda asumido, las cosas no-dichas o innombrables (2002: 570).

En su estudio sobre la performatividad del parentesco en los Andes, Van Vleet explica que los discursos sobre las relaciones de violencia entre parientes afines, son elaborados por las mujeres para normalizar, a la vez que criticar estos abusos, a veces explicando que la persona violenta estaba borracha. Las mujeres reconocen en estos discursos su capacidad de (re)acción pero también su vulnerabilidad (2008: 163). Más importante, en estos discursos se involucran a diferentes unidades domésticas relacionadas entre ellas, y se delimitan los vínculos de parentesco según las responsabilidades, las expectativas y las relaciones de poder que integran:

By locating conflict in a network of negotiated yet hierarchical relationships among kin, both violence and relatedness may be understood as extending beyond the walls of a singular household, affecting and affected by wider relationships of power. Husbands and wives, mothers-in-law and daughters-in-law, and sisters-in-law who may or may not reside in the same household are bound by the obligations, opportunities, and expectations of affinity and relatedness more generally (*ibid.*: 181).

En su relato del evento, Elena enfatiza la ayuda que ella y su marido proporcionaron a Sara, tanto para cuidarla como para hablar con su marido y solucionar el conflicto, enfatizando así su papel en las responsabilidades de apoyo mutuo entre parientes. De su lado, Eleonora se siente muy culpable por esta situación, porque ella obligó a Sara a casarse con ese hombre, que era su primer novio, cuando era muy joven. Eleonora ha sufrido también los golpes de un marido violento, algo que se comenta en broma ahora en las reuniones familiares porque ya no se deja pegar sin devolver los golpes. Pero ella no quería lo mismo para su hija.

Si volvemos a la viñeta etnográfica, mientras conversa con Charo, Elena también introduce el tema de los cuidados hacia su suegra, Eleonora, y su suegro, Mario. ¿Quién se encarga del cuidado de las personas mayores dentro de la familia? ¿Qué circunstancias hacen que algunas/os hijas/os estén “libradas/os” de este trabajo mientras se espera de otros/as hermanos/as que se encarguen del cuidado? Elena explica que ella y Alberto ya se encargan de Eleonora y Mario en Madrid, y que ahora que están de vacaciones en Jatun Pamba, no han querido seguir con sus responsabilidades. Interpreta que por eso Eleonora parece enfadada. ¿Cómo se configuran las responsabilidades de cada persona dentro de la red de apoyo? ¿Hay desigualdades en la distribución de las responsabilidades?

Comenta Elena que Sara es la hija preferida. Se refiere a que las hijas de Eleonora tienen circunstancias “especiales” que hacen que su madre pida más a sus hijos, y a sus nueras. Como veremos al final de este capítulo, las hijas de Eleonora tienen ahora preferencia en las herencias y se les pide menos responsabilidades de cuidado. Elena y Fabiola abogan por unos roles de cuidados que ellas definen según las normas de feminidad de Jatun Pamba y consideran que sus cuñadas Amanda y Sara no se hacen responsables de los cuidados que les corresponden. Lo achacan a una forma de ser mujer más “liberal”, una identidad que no consideran adecuada con la pertenencia a Jatun Pamba. Introduce así temas de etnicidad y construcción regional de la identidad étnica. ¿Como aparecen estos temas en las relaciones entre mujeres? ¿Como afecta a la construcción de las subjetividades de “ser mujer”? ¿En su agencia? ¿En las relaciones de poder entre ellas?

Parientes afines, ¿una estructura de poder?

A continuación introduciré ejemplos concretos con el fin de analizar cómo diferentes cambios sociales (en parte debido a la migración) pueden conducir a la reconfiguración de las negociaciones sobre las formas de “ser mujeres” que en definitiva influyen sobre la construcción de sujetos y la configuración del género. Esas negociaciones forman parte de los procesos de conformación de sujetos mujeres, y se integran en la transformación de la hegemonía de una forma de patriarcado cuando base material residía en parte en las relaciones de afinidad entre mujeres.

La honradez de la nuera

Esta mañana me voy a casa de Cecilia, para darles una visita a Elena y Alberto y sus hijas. Cuando llego, paso directamente por la puerta del jardín, anunciando mi llegada a Leonardo que está limpiando su nuevo jeep. “Hola Don Leonardo! Cómo le va esta mañana?”, “Oh! Don Gregory! Cómo le va? Mucho gusto tener el honor de su visita.” me contesta con su tono burlón, siempre sonriente y haciendo de payaso, irónico pero nunca sarcástico. Entro en la cocina por la puerta que da al jardín y está Cecilia lavando la losa del desayuno. “Don Grégory!” me lanza con mucha entonación y me dice que su hermana está en el salón. “Grégory, cariño, cómo estas?” me dice Elena abrazándome.

Esta mañana no está Alberto, se ha ido a Quito para renovar su permiso de conducir. Elena me invita a sentarme con ella en la mesa del comedor y a

tomar desayuno con ella. Cecilia sigue en la cocina, cuya puerta abierta comunica directamente con el comedor, pero Elena se siente en confianza para contarle cosas de su vida, es muy cercana a su hermana Cecilia con quien se fue a vivir, en esa misma casa, cuando era adolescente. “Ves los locales que hay al otro lado de la calle? Ahí antes había la antigua farmacia del pueblo.” Comienza a contarme el inicio de sus estudios de farmacia. Como quería practicar, empezó a ir a la farmacia por las tardes, y a trabajar con el dueño de la farmacia. En el pueblo, algunas personas comenzaron a hacer correr unos rumores: “¿Qué harán cuando no hay nadie en la farmacia? ¿cundo se queda solo el farmacéutico con Elena?”. Elena llevaba ya más de un año en noviazgo con Alberto, y me comenta que su suegra, Eleonora, comenzó a “calentarle la cabeza” a su hijo. Le empezó a decir que no podía tener una novia que se queda sola con otro hombre, que la gente comenzaba a hablar en el pueblo, que cuando él estaba estudiando por las tardes su novia estaba haciendo no se sabe muy bien el qué con otro hombre. Alberto según cuenta Elena vino a verla y tuvieron a discusión muy fuerte, Alberto le dijo que tenía que dejar de ir a la farmacia por las tardes (Viñeta etnográfica, Jatun Pamba, julio de 2012).

Analizo esta narración que hace Elena como una forma de performatividad de “ser mujeres”. Me esta explicando a mí, el antropólogo que comparte de algun modo su vida desde hace tres años, lo que le pasó hace veinte años, lo que interpreta que ha pasado. ¿Me ve como un hombre “liberal”? En España su hija actualmente hace prácticas para sus estudios y no parece ser un problema que esté sola con hombres. Su hermana aunque no comenta nada pero su presencia en la cocina hace que escucha Elena y la hace también participe de la conversación. De otro lado, me cuenta esta historia pocos días después de la primera viñeta etnográfica de este capítulo, donde Elena comentaba sobre un conflicto latente que ella sentía con la familia de Alberto porque no estaba cuidando a su suegra durante las vacaciones. Su narración de la historia está situada en diálogo con estos acontecimientos recientes.

A la vez, sus narraciones me permiten entender ciertas cuestiones del contexto histórico, de eventos pasados, y a la vez son actos de reinterpretan dichos eventos y permiten transformar el presente. Elena, que ha sido toda su vida una *karishina* como le gusta decir, y como me explica: una mujer que habla alto, que conversa con la gente en el bus de manera extrovertida, que no es tímida, y que no tiene miedo de enfrentarse a lo que pueda pensar o decir la gente sobre su comportamiento en relación con las prácticas de género, tuvo que renunciar de hacer prácticas de esta forma.

Elena viene de una ciudad al norte del país y se reconoce como una mujer *karishina*. Elena no es de Jatun Pamba, no es indígena, y su suegra le está enseñando cómo tiene que ser una mujer en la Comuna. Eleonora, que tiene hijas y ha querido evitar que ellas vivan bajo el dominio de un marido o de una suegra, impone a su hijo a que controle más a su futura mujer, a que no haga cosas que puedan traer mala imagen a la familia como que un hijo se case con una mujer que se acuesta con hombres, que es promiscua. ¿Pero qué consecuencias tiene sobre la nuera? En el caso de Elena, tuvo que dejar sus prácticas, no pudo seguir aprendiendo “en la práctica” su profesión. La restricción de su acceso a espacios donde no se puede controlar su sexualidad (se podría acostar con otro hombre) y donde pondría en peligro la honradez de su novio, de su familia política, hace que esta mujer vea sus posibilidades de formación reducidas, y perjudicó la finalización de sus estudios, lo que la dejó de alguna forma más dependiente económicamente de su marido y, en caso de residencia virilocal, de los recursos de su familia política. Una cuestión simbólica (la honradez de su novio/futuro marido) tiene unas consecuencias materiales muy concretas al verse reducidas las posibilidades de acceso a ciertos espacios y por lo tanto su formación profesional.

La honradez de las nueras y de las hijas está relacionada con el control sobre sexualidad y la capacidad reproductora de las mujeres pero se mezcla con otras cuestiones: con el control de la capacidad de trabajo, la organización de la división sexual del trabajo y la explotación de la nuera. ¿Como se articulan? El control sobre la sexualidad puede favorecer la dominación masculina de un lado por establecer simbólicamente un eje de desigualdad y, de otro, porque perjudica el acceso a ciertos espacios y puede impedir la formación académica como en el caso de Elena. Puede parecer paradójico, pero las madres y abuelas mantienen el control sobre la sexualidad porque representa una estrategia para salir de la dominación masculina.

Así, como lo argumenté en el capítulo anterior, el análisis de las relaciones de poder entre madres e hijas nos permite entender la postura de las madres y abuelas frente a las jóvenes no como una postura reaccionaria, sino como una voluntad de cambiar, una postura que demuestra lo que podríamos llamar, según la definición de Ortner (2001), una agencia de intenciones. En vez de querer conservar o reproducir un estado de las cosas, las abuelas y madres quieren algo diferente, quieren romper con las estructuras que producían

desigualdad entre hombres y mujeres de la Comuna, desigualdades que sufrieron y a las que se opusieron con las armas que tenían. El control y el disciplinamiento del que hablé en el capítulo dos podría ser así visto como una estrategia de las madres y abuelas para que sus hijas/nietas puedan evitar la entrada en las estructuras de dominación que ellas han vivido. Como lo explicaba, evitar embarazos y conseguir que sigan con sus estudios, son las estrategias de las madres y abuelas para que sus hijas/nietas puedan ser autónomas y no tengan que depender de un marido o de una suegra.

En la historia familiar que a continuación ofrezco, mostraré cómo una mujer ha conseguido negociar su “no-entrada” en una estructura de dominación y cómo esa misma mujer, consciente de las normas de sexo/género que consolidan esta estructura, trata de ayudar a su hija mayor a salir de las esferas de poder de su suegra.

“Ahora está estudiando porque nosotros la estamos apoyando.”⁸⁰

En el caso de familias migrantes, la negociación para elegir la construcción de la casa en la Comuna se hace dentro de la pareja con menos influencia de sus respectivos padres, ya que muchas veces están en la distancia (esto no quiere decir tampoco que no ejercen influencia, pero el peso suele ser menor). Un factor importante es la posibilidad de poder disponer de dinero más fácilmente que las parejas que viven en la Comuna. Cuando migraron, muchas parejas han podido trabajar intensamente (principalmente durante los años 1990) y acumular más o menos rápidamente una cantidad de dinero suficiente para comprar un terreno y no esperar al reparto del terreno familiar. De esta forma, como explica la antropóloga Julia Paulí (2002) en un estudio sobre patrones de residencia postmarital en comunidades rurales de México con una migración elevada hacia EEUU, las parejas de recién casados han podido disponer de recursos financieros que les evitan depender de los recursos familiares y les permiten independizarse de ciertas estructuras de dominación. Son sobre todo las mujeres que insisten en privilegiar la residencia neolocal por temas de independencia, pero

⁸⁰ Parte de los datos que aquí presento han sido recogidos en el marco del proyecto de investigación “El retorno a Ecuador desde España: Estrategias económicas, socio-familiares y afectivas para una integración transnacional” dirigido por las profesoras Gioconda Herrera y Cristina Vega, financiado por la FLACSO y en el cuál participé como investigador responsable de las entrevistas en Madrid al principio del año 2013.

también por cuestiones de toma de decisión dentro de la unidad familiar entre la pareja.

Como vemos en el ejemplo que proporciono a continuación, la relación conflictiva que tenía Margarita con su suegra ha sido un factor determinante en la negociación con su marido sobre el “dónde” construir su casa. Una negociación que terminó con la elección de comprar sus propias tierras y tener una residencia neolocal. Margarita y su marido se casaron en la Comuna justo antes de migrar y tomaron la decisión de construir su casa en la Comuna tras haber vivido varios años en Madrid. La cuestión era: ¿en qué sitio de la Comuna construir la casa? ¿En algún terreno familiar como se suele hacer?

Grégory: ¿Y entonces por qué razón no tenían terreno, me decías?

Margarita: Mi abuela tiene sus terrenos y ella les ha dado a todos sus hijos incluyéndole a mi madre y claro mi madre tiene eso. Igual mi suegra también tiene lo suyo pero era un problema, mira por ejemplo yo cuando me iba a hacer la casa mi marido decía que haga donde su madre y yo no quería porque digo “si yo me llevo así de mal y hago allí pues el día que se enfade me va a mandar de aquí” y no. Y luego mi madre “si quieres hazte allí donde mí”. Entonces era un ir y venir, y digo “mira para no tener problemas ni con tu madre ni con la mía mejor vamos a construir nuestra casa en otro sitio y así evitamos” y dijo que vale. Entonces nos compramos un terreno más abajo en Jatun Pamba, en Redín, allí nos compramos y allí empezamos a hacer la casa, o sea que eso es nuestro de los dos, lo que hemos comprado, pero no porque a lo mejor nuestros padres no nos hayan querido dar o nos hayan dado sino por evitar problemas, que su madre que yo sí tengo donde darle y bueno mi madre no era así pero decía si quieres hazte donde nosotros, y un tiempo mi marido dijo que sí, que vamos a hacernos en tu sitio, y mi suegra dice “cómo le va ir a pedir a su suegra que yo sí tengo” y un lío. Entonces le digo para evitarnos mejor hacemos así y así mejor la fiesta en paz y eso es lo que hicimos (Entrevista realizada en marzo de 2013 en Madrid).

Ahora es interesante ver la reacción de Margarita cuando ve su hija mayor en una situación que ella pudo evitar, de la que ella pudo salir. Su hija en vez de “seguir su ejemplo”, se casa y dado que no tiene estudios y se embaraza muy rápido, entra en una estructura de dominación. La estrategia de Margarita es pagarle estudios para que siga estudiando y pueda trabajar, tener un sueldo que le permita ser independiente. Esa decisión la toma porque es consciente, y de un lado valora, el hecho de que su hija tendrá que cumplir con sus obligaciones como esposa, madre y nuera, pero a la vez quiere que pueda ser independiente de su marido y de su suegra. Su hija Elisenda necesita

apoyo para conseguir capitales que le permitirán negociar su postura frente a su suegra y a su marido. Toma decisiones dentro de un marco cultural concreto, y como lo explica Ortner (2001), se trata de un ejemplo de agencia de intenciones, culturalmente constituida⁸¹.

Su hija Elisenda toma la decisión de volverse a Ecuador sola, contra la opinión de su familia. Quiere juntarse con su enamorado y fundar su propia familia, independizarse de la suya. Sin embargo, siendo muy joven, con muy poca formación y dado que se embaraza muy temprano, vuelve a encontrarse en una situación de dependencia. Margarita nos explica cómo sucedieron los preparativos del viaje de su hija:

Greg: ¿Cuándo regresó tu hija a Ecuador? ¿Y cómo fue?

Margarita: Se fue sin nuestro permiso, un día llegamos y ha tomado la decisión de irse. [...] se fue y dijo que no volvía más y pues llegas un momento que te quedas frustrada que no sabes qué hacer, por qué razón, en qué momento y luego dices bueno pues ya llega la calma, después del cabreo que tienes llega la calma, intentas comprender y claro como padres estamos nosotros para ayudar o decir bueno aquí has fallado y de ahora en adelante lo que hayas cometido que esperemos que de eso aprenda y que valore lo que ha tenido aquí en casa porque ha tenido todo, algo que nosotros por ejemplo no hemos tenido esa posibilidad, que no nos han dado la posibilidad de decirnos nuestros padres vas a estudiar una carrera o hacer esto. [...] Y nosotros ya como jóvenes como quien dice de otra época hemos querido que nuestros hijos pues progresen, porque nosotros no hemos podido estudiar [...] se enamoró y se fue como quien se dice.

Greg: ¿Cómo se enamoró?

Margarita: [Se enamoró de un] familiar mío, o sea es primo mío propio el muchacho y se conoció por medio de Internet, pues un verano decidimos que como nosotros podemos ir y a mis padres, a mi madre y a sus padres les hacía ilusión ver a sus nietos y eso, entonces decidimos que se fueran solas, les mandamos y eso, a lo mejor se conocieron, luego tuvieron más contacto y luego como yo digo perdió la cabeza y decidió eso. [...] Entonces qué puedes hacer, echarle una mano o ayudarlo, aconsejarle, hacerle ver en qué ha fallado o a lo mejor dentro de un tiempo dice pues no, es que soy muy joven y quiere vivir en ese entonces, que quiere conocer, que quiere disfrutar, pero es un poco más difícil cuando ya tienes allí la mentalidad es otra, es muy cerrada, que ahí no es como aquí te separas, te divorcias y no

⁸¹ “[...] an example of the agency of (culturally constituted) intentions [...] is not about heroic actors or unique individuals, nor is it about bourgeois strategizing, nor on the other hand is it entirely about routine everyday practices that proceed with little reflection. Rather, it is about (relatively ordinary) life organized in terms of culturally constituted projects, projects that infuse life with meaning and purpose. People seek to accomplish things within a framework of their own terms, their own categories of value. This is not free agency” (2001: 80).

pasa nada, son amigos y tal, pero allá es diferente, allá la vida es diferente y está mal visto que te separas y ya es imposible que sean amigos, es imposible. Entonces eso no lo ven, entonces ella ya... y eso yo a veces yo pienso que le cuesta porque aquí es otro tipo, aquí hay libertad [...] pero allá es diferente, aunque tú hayas vivido aquí y tienes mucha libertad de decir que eres independiente, cosa que ahí no es, te casas y tú vives de lo que tu marido te da por ejemplo o que tu marido puede, y si te has preparado pues estupendo, trabajas y eres autónoma, pero si no, dependes de tu marido y es así (*idem*).

Margarita parece recordar en esa parte de la entrevista unas normas del pueblo, acerca del divorcio, pero también acerca de la dependencia que vive una mujer si no tiene ingresos propios, su preocupación se sitúa en que no sea dependiente de su marido y de su suegra. De otro lado, Margarita enfatiza la diferencia que ella ve entre las normas vigentes en España y las de Jatun Pamba. Para ella, en España una mujer es más “libre” que en la Comuna, donde tiene que seguir las normas, donde está mal visto que divorcies, donde una no puede ser amiga de su exmarido. Esa dicotomía entre el aquí y el allá aparece constantemente en las negociaciones del “ser mujeres”. En estos discursos se reactualizan normas sociales del allá, a la vez que se construye un imaginario sobre el aquí que será usado dentro de una identidad como “mujer migrante”. Esta identidad es usada por las mujeres con quien trabajé, a veces para defender posturas que se oponen a las normas de género consideradas “de Jatun Pamba”, pero también para estigmatizar a una persona, por ser demasiada “española”, “liberal”. Muchas veces estos juegos identitarios se desarrollarán para la negociación en relaciones de poder y haciendo uso de otros capitales.

En el caso que acabamos de mencionar, Elisenda retornó a Ecuador para casarse y según sus familiares perdió mucha independencia. Su madre está muy preocupada de que dependa mucho de su marido, por ello la siguen apoyando económicamente para que se siga formando, para que pueda tener oficio, de alguna manera, a pesar de la decisión de Elisenda, ellos siguen manteniendo el sueño de ver a Elisenda con mayores capitales, en este caso la educación, para lograr autonomía pero que también representaría movilidad social, como lo enfatiza la madre diciendo que su generación no ha podido estudiar.

Margarita: Ahora mismo está estudiando porque nosotros estamos apoyando, con mi esposo estamos apoyando porque o sino no tiene ni oficio ni beneficio. Aquí ella estudiaba, era como quien niña de mamá y papá,

sabe cocinar, sabe planchar, sabe fregar, eso sí porque le hemos dicho que tiene que hacer y que porque si se va a independizar o va a vivir tiene que aprender a hacer cosas, entonces ha aprendido, cocina, plancha y toda esa cosa, pero para unos padres es que quieres que se preparen, que tengan una carrera, que sean útiles a la sociedad más que todo y que vayan por principios y que digan bueno esto es lo que yo quiero, es lo que me nace hacer pero que sea decisión propia, no sin presión de tú tienes que hacer esto... o sea ella tiene que tener la necesidad de decir bueno pues yo quiero prepararme, voy a estudiar y ella es la que ha decidido ahora que aunque esté ya con su marido, tiene un bebé, entonces aunque tiene este ha decidido que papá y mamá ayúdame, voy a seguir estudiando y nosotros estamos haciendo un esfuerzo para que ella siga estudiando, y dando gracias a dios está muy bien (*idem*).

De esta forma, podemos ver el poder desde su cara “positiva”. Ortner define la agencia como el poder de decisión sobre su propia vida y la capacidad de influir sobre eventos y sobre las vidas de las demás personas:

Let us start with agency as power. In probably the most common usage, ‘agency’ is virtually synonymous with the forms of power people have at their disposal, their ability to act on their own behalf, influence other people and events, and maintain some kind of control in their own lives. Agency in this sense is relevant for both domination and resistance. People in positions of power ‘have’ – and are authorized to have – what might be thought of as ‘a lot of agency,’ but the dominated too always have certain capacities, and sometimes very significant capacities, to exercise some sort of influence over the ways in which events unfold. Resistance then is a form of ‘power agency,’ [...] (2001: 78).

Me interesa centrarme en este tipo de agencia también porque define el poder más allá de un marco de opresión. Es más, lo define como parte de la capacidad de enfrentarse a dicha opresión. En las relaciones que analicé, Margarita tiene poder en tanto que es capaz de ayudar a su hija a salir de una estructura concreta de dominación (la dependencia económica de un marido y una suegra). Una estructura que sostiene (y dificulta las posibilidades de cambiar) otras normas que esa madre quisiera cambiar en su Comuna, pero las quiere cambiar sin que por ello Margarita o su hija se quede al margen de sus familias. No pretende distanciarse ni renunciar a ser parte de Jatun Pamba sino buscar capitales para negociar otra posición dentro de las familias, otras formas de “ser mujeres” en Jatun Pamba.

Los patrones residenciales como dominación estructural

Una de las pocas relaciones de poder entre mujeres que se han estudiado desde las ciencias sociales es la relación entre una mujer y su suegra (entre otros Kandiyoti, 1988; Lacoste-Dujardin, 1985; Paulí, 2002; Strathern, 1972; Van Vleet, 2002, 2008). En los estudios sobre grupos domésticos (principalmente el de Meillassoux, 1975) esta relación de poder entre suegra y nuera ha sido asociada a las cuestiones de residencia postmarital, y especialmente la pauta de residencia virilocal en la que la novia se va a vivir con parientes de su novio y pierde así en parte su red de apoyo familiar. También nos pueden interesar los trabajos que abordaron esta pauta de residencia y pusieron énfasis en el análisis de las cuestiones de género⁸². Para Kandiyoti, un

⁸² El estudio de la antropóloga Marilyn Strathern (1972) ha sido pionero en una nueva mirada entre parentesco y género, ya que abarcaba la condición de las mujeres de una sociedad en particular (la sociedad de Mount Hagen en Nueva Guinea, en los años 1960) poniendo especial atención en el sistema de parentesco y de matrimonio. Uno de los argumentos de Strathern es que cuando las mujeres suelen ir a vivir bajo el mismo techo que su suegra, la autoridad de esta última hace que se agudice la dominación de la primera, dominación que se refleja en un sistema simbólico que reproduce la condición de inferioridad de la nuera a través de la “enseñanza” de la suegra. Strathern explica que esta dominación encuentra su origen en una serie de condiciones estructurales, condiciones que son mantenidas a través de un sistema simbólico que las legitima. En la misma línea, los estudios de Meillassoux (1975, 2001) nos interesan en la medida en que vinculan las cuestiones de reproducción con las de producción, y demuestra el poder ejercido por las personas que tienen control sobre los medios de producción. Daba a entender que cuando los hombres tenían el control de los medios de producción (que suele ser lo más común en las sociedades humanas), las mujeres tenderían a ser oprimidas (establecimiento de un patriarcado), y que en el caso contrario, podría resultar en un matriarcado. Sin embargo, el texto del antropólogo Christian Geffray (1990), nos demuestra que el control de los medios de producción por parte de las mujeres no significa la desaparición del eje de desigualdad de sexo/género, ni el establecimiento de un matriarcado. Aunque las mujeres estén controlando las granjas y la mano de obra que representan los yernos, los hombres de esta sociedad siguen siendo simbólicamente superiores a las mujeres. Strathern (*op. cit.*) explica la dominación a través de las condiciones estructurales (la esposa se somete a la autoridad porque sus suegros han pagado la dote, porque le dan el techo donde duerme, porque le dan el pedazo de tierra donde sembrar y donde criar los cerdos, ...), condiciones que son mantenidas a través de un sistema simbólico que las legitiman. En el caso descrito por Geffray, son los hombres, los maridos de las hijas de las mujeres “importantes” quienes están sometidos a la dominación estructural y simbólica (no disponen de tierras propias, y el fruto de su trabajo no está reconocido ya que el sistema simbólico hace que el surproducto de su trabajo es llevado a las granjas de sus suegras, quienes lo distribuyen a sus nietos y nietas, recogiendo así el reconocimiento de la reproducción). Sin embargo, como lo explica Geffray, existe otro condicionante estructural que permite revertir esta dominación de las mujeres sobre los hombres: la necesidad estructural de conseguir mujeres de fuera de la aldea. Y se elige como modo de “reclutamiento” al grupo de nuevas mujeres el rapto de

sistema que consigue invisibilizar la contribución de las mujeres en la producción puede favorecer a que dichas mujeres ejercen control y autoridad sobre sus nueras:

Woman's life cycle in the patriarchally extended family is such that the deprivation and hardship she experiences as a young bride is eventually superseded by the control and authority she will have over her own subservient daughters-in-law. [...] The cyclical nature of women's power in the household and their anticipation of inheriting the authority of senior women encourages a thorough internalization of this form of patriarchy by the women themselves. In classic patriarchy, subordination to men is offset by the control older women attain over younger women. However, women have access to the only type of labor power they can control, and to old-age security, through their married sons. Since sons are a woman's most critical resource, ensuring their life-long loyalty is an enduring preoccupation. Older women have a vested interest in the suppression of romantic love between youngsters to keep the conjugal bond secondary and to claim sons' primary allegiance. Young women have an interest in circumventing and possibly evading their mother-in-law's control (1988: 279).

¿La suegra busca controlar a su nuera y entonces buscaría reproducir la estructura de dominación dado que ella puede (por fin) sacar provecho de ella⁸³? Desde los feminismos negros, bell hooks explica que el sistema sexista y racista niega la posición de opresora a las mujeres negras pero no a las mujeres blancas ni a los hombres negros, quienes oprimen a las mujeres negras. Estos dos grupos, en la medida en que “definen la liberación como la posibilidad de adquirir la igualdad con los hombres blancos de la clase dominante, tienen intereses creados en la continuidad de la explotación y opresión de los otros” (hooks, 2004: 49). Por analogía, las mujeres que llegan a ser suegras, dado que las estructuras patriarcales en la Comuna permiten que tengan acceso a la fuerza de trabajo de sus nueras si estas no tienen trabajo afuera de la casa, tienen interés en que se mantenga este tipo de explotación. En las comunidades indígenas de los Andes, debido al sistema patriarcal

jóvenes en otras aldeas (*op. cit.*). Como veremos en el contexto andino aunque la residencia sea virilocal entran en juego capitales económicos e identitarios que a veces permiten a las novias negociar una posición de poder frente a su suegra; por ejemplo una novia que proviene de una familia de mayor estatus que la de su novio, y sobre todo si su familia tiene capitales asociados al mundo urbano, será muy difícil para su suegra obligarla a que trabaje para ella y mantenerla en una posición subalterna (de la Cadena, 1997).

⁸³ Es un argumento parecido al que plantea Geffray (1990), aunque dado que su estudio se centra en una sociedad matrilineal, el eje generacional que legitima la explotación se aplica entre mujeres de la misma familia.

construido desde la época colonial, los ejes de generación y afinidad median en la relación entre la suegra y la nuera, y la primera debe prestar trabajo a la segunda; solo una vez “emancipada” de su condición de nuera (cuando suplantaba a la suegra), puede tener mayor presencia en la toma de decisiones y obtener reconocimiento de su trabajo, al hacer las tareas más valoradas como la venta en los mercados (de la Cadena, 1997; Van Vleet, 2008).

Más allá de la fuerza de trabajo de la nuera, existen otras cuestiones que están en juego. Desde los estudios de antropología del parentesco (Godelier, 2010 [2004]) se ha reflexionado sobre la relación entre residencia postmarital y divorcio, sobre todo para saber donde se quedaban viviendo los/as hijos/as. Lo que está en juego aquí es el reclutamiento de los/as hijos/as (y de sus descendientes) a la familia para su reproducción biológica y social en el tiempo⁸⁴. En el mismo sentido, ¿dónde irán a vivir la mujer divorciada y el hombre divorciado? Si la pareja ha construido su casa en la propiedad de la familia del novio, ¿quién se quedará con la casa en caso de divorcio? La casa representa una inversión en capital económico inmobiliario, una inversión que es importante para la reproducción de la familia.

La migración a España puede permitir nuevas estrategias como la residencia neolocal en la Comuna. Vemos que algunas mujeres que han migrado y han podido comprarse un terreno lo han hecho para construir la casa fuera del terreno familiar de su novio, para no tener conflicto con la suegra, y Margarita explica claramente que quiere tener el control sobre su inversión inmobiliaria pero también tener el control de la tierra⁸⁵. Construir su casa en terreno propio o en terreno de la

⁸⁴ Dejaré este argumento “flotar” a lo largo de los capítulos sin abordarlo de frente, para volver a ello en las conclusiones.

⁸⁵ En España también se desarrollan diferentes tipos de estrategias residenciales que pueden hacerse desde una lectura de sexo/género. Margarita por ejemplo ha comprado con su marido un piso que no está situado cerca de otros familiares para evitar, según ella, los controles de su familia política. Amanda, de quien hablaré en este capítulo, se fue a vivir a más de treinta kilómetros de Madrid aunque se siente muy apegada a su madre, Eleonora, quien vive en el centro de Madrid con su marido, Mario, y con su última hija. En el mismo edificio vive la familia de su hijo Alberto. En esta tesis me centré principalmente en analizar las estrategias de reproducción “en origen” porque tiene una importancia y un peso simbólico que me interesaba destacar, además de ser imprescindible para el estudio de las relaciones de género en las familias transnacionales de Jatun Pamba. En el proyecto postdoctoral que estoy preparando con el apoyo de Laura Merla e Isabel Yépez de la UCLouvain, como lo explicaré en las conclusiones, me interesaré principalmente a las estrategias de reproducción en Europa y en la nueva

familia de la mujer, como en residencia uxorilocal, es una estrategia para ser independiente pero a la vez para que la familia de la novia tenga más inversión estratégica en la Comuna; una cuestión que desarrollaré más en profundidad en el capítulo cuatro.

Así, a la pregunta ¿qué está en juego en la negociación de “donde construir la casa”? se puede decir que en parte se trata de la inversión inmobiliaria que hará la pareja. En las diferentes familias con las que trabajé, he podido ver que si se dispone de terreno suficientemente grande, se le da un pedazo de tierra a la hija cuando se casa para que invierta en el terreno familiar. Si no se tiene, la familia de la novia puede también comprar un pedazo de tierra a la familia del novio (para tener el control de la propiedad) y construir una casa familiar con el apoyo de diferentes generaciones. Como explicaré en el capítulo cuatro, algunas familias están pagando sus casas en Ecuador con el apoyo financiero de sus hijos/as⁸⁶.

La elección del sitio donde construir la casa en la Comuna, la elección de la residencia postmarital, es un tema que tiene repercusiones muy diferentes para las personas según su género. Lo vimos hasta ahora considerando la división sexual del trabajo y la explotación de las nueras, y ahora voy a mirar lo que representa cuando hay separación o divorcio.

“Tampoco voy a cerrar mis puertas al amor.” Apoyos para la agencia

En la Comuna, como vemos con el ejemplo de Margarita, un factor que influye de manera importante sobre la construcción de las relaciones de género entre una pareja es la residencia postmarital. Cada sociedad tiende a prescribir modelos de residencia, y en la Comuna los patrones de parentesco suelen (o solían) privilegiar la residencia virilocal. Si la nueva pareja no tiene medios económicos suficientes para construir su propia casa, suele convivir con la unidad familiar del novio. Hoy en día existen numerosas excepciones a esta tendencia, ya

migración circular que emprendieron las familias de Jatun Pamba a partir de la “crisis” española del 2008, un tema aún muy poco trabajado desde los estudios migratorios.

⁸⁶ Desde la “crisis” española del 2008 también los pisos comprados en España se están pagando con el apoyo de las siguientes generaciones, y hay casos de hijos/as retornados/as a Ecuador que están mandando dinero a España para pagar las hipotecas. Un tema que abordamos en el proyecto sobre migración de retorno de la FLACSO que ya he mencionado (ver Herrera, *et al.*, 2013).

que los factores de elección de la residencia han tendido a multiplicarse en la Comuna y (ya) no guardan siempre relación con prácticas culturales de parentesco, sino que entran en juego factores económicos y otras cuestiones pragmáticas como puede ser la proximidad a carreteras importantes como la Panamericana (volveré sobre estas cuestiones en el capítulo siguiente). En cuanto a las relaciones de sexo/género, la residencia uxoriocal puede representar en alguna medida menor riesgos de precarización para las mujeres cuando se divorcian, porque, como veremos en el caso de Valeria, no tiene que mudarse ni tiene que (re)negociar su relación con sus padres.

Valeria vive en Jatun Pamba, tiene treinta años y es licenciada en periodismo. Después de sus estudios, ya embarazada de su hijo, decidió montar un negocio en la Comuna junto con su hermana y su abuela materna, Manuela. En las tierras que Manuela heredó de su padre, construyeron unos locales y ahora gestionan un pequeño restaurante. También decidió instalarse con su novio. Este estaba viviendo en casa de sus padres, y Valeria quería que tuviesen independencia, que no viviesen con los padres de ninguno de los dos. El padre de Valeria, administrador de una de las cooperativas de buses de la Comuna, le ofreció construir una casita al lado de la suya. Llamó a un par de contactos para conseguir materiales y mano de obra, y se hizo la pequeña casa. Valeria y su novio vivieron juntos un poco más de un año, pero rápidamente la convivencia se hizo difícil y decidiendo separarse. Valeria se quedó a cargo de su hijo, y su novio volvió a casa de sus padres.

Cuando le pregunto si quisiera volver con el padre de su hijo, Valeria comienza a comentar sobre los problemas que tenían en casa y que llevaron a la separación. Comenta que para ella el mayor problema estaba relacionado con su doble jornada de trabajo y con que su pareja no colaboraba en las tareas del hogar. Si recordamos la figura de la *karishina* del capítulo anterior, podemos relacionarlo con las tensiones que se crearon entre Valeria y su pareja cuando ella asumió una figura que podría considerarse de *karishina*: no quería ser la única en realizar las tareas del hogar y además no cocinaba al gusto de su pareja. Miremos como conversa sobre ello, un discurso lleno de paradojas y que demuestra tal vez las contradicciones que una persona siente a la hora de romper modelos e ir en contra de ciertas normas sociales:

Valeria: O sea, sí que tiene ventajas el que la mujer haya alcanzado su... mayor participación en la sociedad. Sí que es una ventaja. Pero también tiene sus diferencias, porque el mismo espacio y el mismo respeto y las mismas exigencias que tiene en la sociedad tienen que tener en su hogar. O sea debe ser participativo, no es que el hombre trabaja y que la mujer, aparte de que trabaja, tiene que ser ama de casa ¿no? O sea, no... Aparte el niño y toda la situación. Y el hombre claro que trabaja pero luego viene y descansa. Pero la mujer no acaba el descanso, o sea porque tiene que cocinar, tiene que lavar, tiene que planchar, aparte de eso tiene que irse a trabajar, aparte de eso tiene que cuidar al niño. Entonces yo en esa parte sí veo desigualdad. Y mis problemas eran por eso, o sea porque yo trabajaba [en el negocio con mi abuela], aparte de eso tenía que tener aquí la casa limpia, tenía que hacer, tener la comida hecha. Él se recostaba en la cama y que quería descansar. ¿Y a qué rato empezaba mi descanso? [...] Nosotros ahora ya no pedimos, exigimos, entonces en la exigencia es donde hay la bronca, o sea porque el hombre igual, o sea tampoco... hay unos que bueno, estarán dispuestos a satisfacer esa exigencia de colaboración en la casa, de compartir los quehaceres en la casa. Pero hay otros que no están dispuestos, porque hay muchos que así los han criado también. [...] deberíamos aprender a ceder, tanto el hombre como la mujer. O sea si es en una parte, en la otra, y a compartir. Sino que no estamos preparados todavía para esa evolución para la parte de pareja, por ejemplo. [...] Claro si en su casa no participaba y nadie le decía nada, pues para él era lo más normal del mundo. Y en cambio venirse acá ya era chocante. Igual en la comida, o sea él no se acostumbró a la comida que yo cocinaba, y en cambio siempre decía que no, que su mamá cocinaba que, que... que su mamá hacía delicias. Y entonces era algo chocante para mí porque decía "bueno..." yo haciéndome como en el caso de víctima, ¿no? O sea "bueno yo me voy, trabajo yo voy y le veo al niño encima, llevo y cocino y ¿encima para que él me diga que no le gusta ni lo que cocino?" O sea para mí era algo frustrante igual. Y luego yo empecé a hacer "no, ¿no le gusta lo que cocino? No hay ningún problema". Yo le llamaba a la mamá decía "¿qué le gusta cocinar, qué le gusta comer a su hijo?" a esto, entonces llegué hasta el punto de decir, bueno ya, te voy a cocinar lo que cocina tu mamá (Entrevista realizada en noviembre de 2011 en Jatun Pamba).

Las fricciones y tensiones que llevó Valeria a separarse de su novio están relacionadas con la figura de la *karishina*: Valeria quiere que su novio participe en las tareas del hogar. Ella también trabaja fuera de casa y no acepta que toda la carga del hogar recaiga sobre ella. Y su cocina no le gusta a su novio, como una *karishina* que no sabe cocinar. Valeria tiene que llamar a su suegra para que le diga qué cocinar y cómo, para que esté al gusto del novio. Pero quiere ceder, ahora con la distancia ella explica que las dos personas tienen que aprender a ceder para encontrar un terreno común.

Otro tema importante en la cuestión de los divorcios es el cuidado de los hijos/as, y la norma en Jatun Pamba para las mujeres de no volver a tener relación con otros hombres. Valeria me dice que su padre quisiera que se dedique a cuidar de su hijo, que no vuelva a tener pareja.

Valeria: Entonces por ejemplo, ahora lo último que supe, porque tampoco mi papi me dijo, es que bueno, que ya que tengo un hijo... o sea que mi papi no quiere que tenga relación con nadie más. Entonces yo no comparto esa situación, o sea porque digo “bueno, ¿que me equivoqué? Está bien, lo acepto”, me haya equivocado, haya sido con razón o sin razón, bueno, ya, la situación pasó, pero tampoco voy a cerrar mis puertas al amor o tampoco voy a cerrar mi vida completamente y enclaustrarme y decir “bueno, no voy a ver a nadie más, no voy a compartir con nadie más una amistad”. Pero no, o sea, no, no, y es otra cosa, por ejemplo, en la que me toca empezar a luchar a mí. Porque si bueno, si las cosas no se arreglan con el padre de mi hijo y... y quedamos así, él por su lado y yo por el mío, pero manteniéndonos unidos por nuestro hijo, o sea y mi vida no va a quedar así, o sea porque yo, como le he dicho a mi mami, ¿no? O sea, yo tendré un tiempo para curar mis heridas, pero luego de eso, si el amor vuelve a golpear mi puerta yo no pienso decirle que no. Entonces ahí fue cuando mi mamá me dijo "pero papi dijo que él sí no quisiera verte con nadie más, que ya te dediques solo a tu hijo" y todo. Pero le digo a mi mami "pero eso es la opinión de papi, eso es lo que él haría en su caso, pero no es mi caso, porque yo soy una persona muy diferente a él". Entonces yo pienso de una forma muy diferente y yo voy a actuar de una forma muy diferente. Y yo voy a actuar de una forma diferente a la que él piensa. Entonces claro, es por ejemplo, ahorita lo más cercano que veo es la próxima lucha que me toca hacer a mí, o sea un poco tratar de que mi papi entienda. Es mi decisión. O sea, tampoco, como le digo a mi mami "es que ya bueno ahorita voy a sacar un anuncio en el comercio y ya, estoy y me separé y estoy buscando novio o alguna situación" digo "no, no", yo también soy consciente digo de que ahora mi prioridad es mi hijo. [...] Pero sí me gustaría compartir con una persona. Entonces claro, son opiniones muy distintas porque, de manera antigua, no, pues entonces se pensaba muy diferente. Y lo que ahora ya después de una universidad, después de convivir ya con otro tipo de gente, ya de más joven, con otros criterios, o sea los criterios de uno también van cambiando (*idem*).

En los casos de divorcio, las normas en la Comuna suelen imponer que una mujer viuda o divorciada no se pueda volver a casar, lo que no es el caso para los hombres divorciados y viudos, más bien al revés, se entiende que un hombre no puede vivir solo en parte porque se sobreentiende que no sabe cocinar. Está en juego la sexualidad de la

mujer⁸⁷. El hecho de no poder casarse supone no tener relaciones con otro hombre, no tener derecho a la sexualidad y tampoco a la capacidad de reproducción. Bajo el lema de tener que dedicarse al cuidado de sus hijos/as, está la “honradez” de una mujer viuda o separada/divorciada, y está mal visto que dicha mujer tenga relaciones con otros hombres. Dicha honradez repercute sobre la imagen de la familia política pero también de la propia mujer. Y en el caso de Valeria, tiene que enfrentarse a su padre quién tiene muy claro que una mujer separada no puede volver a tener relaciones con otros hombres. Enfrentarse a las normas sin romper las relaciones supone entrar en negociación, defender su punto de vista, tener autoridad para hacerlo, pero también no estar en una situación de inferioridad y/o dependencia frente a la persona con quien se negocia.

Valeria: Entonces eso digo, ahora empieza mi nueva lucha por querer, o sea mi espacio, el que ya, bien o mal, equivocadamente como le digo a mi mami pues “ya me lo he ganado”. Yo vivo aquí, soy independiente, pago mi agua, pago mi luz, hago mi comida, hago mis cosas y, bueno, o sea me mantengo aquí. Entonces, yo no quiero mucho involucrarme con mis papás, porque es como nuevamente tener que mis papás tengan un dominio sobre mí, o sea, a dónde te vas, con quién te vas, vienes, no vienes y no vienes. Entonces yo sé y soy responsable de mis actos haciendo, diciendo con quién me voy, porque es... lo que me interesa es a mí. O sea, que a mis papás o sea, que me voy un fin de semana, voy a regresar y tal situación, pero más allá de eso ya no necesitan ellos más explicaciones. Entonces en eso estoy ahora yo también, echándoles a esa lucha para que mis papás ahora me puedan entender un poco ahora en esta situación en la que yo estoy (*idem*).

En su caso, Valeria vive en una casa propia que ha construido su padre al lado de la casa familiar, en el terreno de la familia paterna. Cuando se separó, su padre quería que vuelva a vivir en la casa familiar, pero Valeria insistió en quedarse en su propia casita, para guardar su libertad de movimiento. Además, tiene un negocio con su abuela materna, lo que le proporciona una independencia financiera tanto frente a sus padres como frente al padre de su hijo. Por fin, tiene un capital cultural elevado, es licenciada, y se nota en su discurso que ha tenido acceso a discursos sobre la “igualdad” entre hombres y mujeres. Todos estos capitales hacen que dispone de su “completa” autonomía y

⁸⁷ ¿Podría tener algo que ver con la propiedad de las tierras? En caso de residencia virilocal, si la mujer viuda se vuelve a casar, y su nuevo marido viene a vivir en la casa de la mujer construida en tierras de la familia de su difunto marido, ¿quién se quedará con la propiedad de la casa?

le permite negociar frente a su padre las normas que se espera que cumpla como mujer separada. Sin embargo, como vimos en la entrevista, esta negociación la hace con la mediación de su madre, Valeria no conversa de estos temas directamente con su padre, ¿tal vez para no entrar en conflicto directo y preservar el estatus del patriarca?

Por lo que vimos en el caso de Valeria, evitar vivir bajo el mismo techo que la suegra no significa, por lo tanto, que las mujeres de la Comuna tengan de por sí menos carga de trabajo. Si bien es verdad que al tener su propio hogar, las nueras ya no tienen que ofrecer su fuerza de trabajo a sus suegras, de otro lado tienen que mantener su propio hogar y pocos maridos de la Comuna con quien trabajé colaboran con las tareas del hogar. De otro lado, como lo veremos a continuación, las nueras de la Comuna tampoco quedan exentas de las responsabilidades de cuidado de sus suegras aunque tengan una residencia uxorilocal. De igual forma que en el caso de la negociación de las normas de “ser mujeres” en caso de divorcio, el hecho de disponer de ciertos capitales entrará en juego en dicha negociación. Si en el caso de Valeria, el hecho de vivir en una casa propia en el terreno familiar de sus padres, y de disponer de su completa autonomía (trabajo, casa, etc.), le permite negociar frente a su padre (con la mediación de su madre) las normas que se espera que cumple como mujer separada, en el caso que voy a exponer ahora voy a mostrar cómo entran en juego ciertos capitales a la hora de negociar las responsabilidades de cuidado, y cómo en esa negociación se usan las normas para llamar la atención sobre el comportamiento no adecuado de una mujer, inadecuación que perjudica a otras mujeres en el reparto de las tareas. A dichas mujeres, se las llamará “liberales”, en referencia a las mujeres “españolas”, por querer cambiar las normas en cuanto a la sexualidad y en cuanto a los roles atribuidos a cada género.

Los capitales en juego en la negociación de “ser mujeres”

Como lo explicaré en el apéndice de esta tesis, cuando abordaré la subjetividad erótica del investigador, en mi trabajo de campo sentí mucha reticencia por parte de las personas de las familias con quien trabajaba a la hora de entrevistar a mujeres casadas. Tardé casi dos años antes de conseguir momentos en los que pude tener la intimidad necesaria para conversar sobre su condición. Sin embargo, tuve menos problemas para quedar con hombres. No es el propósito de este

capítulo hacer un análisis reflexivo de mi trabajo de campo (análisis que llevaré a cabo en el apéndice), sino más bien remarcar el control que sentí a la hora de acercarme a las mujeres de la Comuna y lo que eso evidencia con respecto a las relaciones entre parientes. A continuación, incluyo parte de mi cuaderno de campo de mayo del 2012 y esbozo un día que pasé con parientes de la familia Machay. En el genograma II, que pueden encontrar al inicio de la Parte II, presento los/as descendientes del patriarca de la familia.

Hoy es sábado, he sido invitado a la comunión de una de las niñas de las familias con quienes estoy trabajando para mi tesis. Como en muchas ocasiones de este tipo, he sido invitado para tomar las fotos del evento, pero me tratan como si fuese un invitado más y durante la fiesta me sientan con la familia del padre, Diego, un sobrino de Eleonora. Es una familia muy extensa de más de 80 miembros repartidos en cuatro generaciones que descenden de un mismo patriarca. Hoy deben estar presentes unos 30 familiares de Diego. Casi todos residen en la zona del Suroeste de Madrid. Ahora estamos bailando “música nacional” en un restaurante. Alberto, ha venido con Elena y también ha venido Amanda, la hermana de Alberto.

Llevamos varias horas bailando y ya es de noche. Alberto ha bebido demasiado, casi no puede mantenerse en pie. Elena quiere volver a casa, al Sur de Madrid, porque sabe que si se quedan a dormir en casa de Diego o de su tío, lo más probable es que empiecen a tomar temprano en la mañana siguiente y se queden todo el fin de semana aquí. Como he venido en coche, les propongo llevarles a casa, y de paso podemos dejar a Amanda en alguna estación de tren o de bus para que pueda volver a su casa. Conseguimos montar a Alberto en el asiento trasero y Elena se sube a su lado; Amanda se sienta a mi lado. Algunas personas salen a saludarnos mientras arranco el coche. Dejo a Amanda en una estación de bus y sigo hacia el Sur de Madrid.

Unos días después de la fiesta, vuelvo a quedar con Amanda, Alberto y Elena, y me comenta Amanda que después de que la dejase en Moncloa recibió una llamada telefónica de una tía, preocupada de cómo había vuelto casa, si en bus o si la había llevado yo. Al parecer, a la hora de irnos, varios familiares demostraron preocupación haciendo comentarios a la tía de Amanda; les parecía poco aceptable que Amanda y yo nos quedásemos a solas en el coche. Amanda tiene unos cincuenta años y está casada, no debería pasar tiempo a solas con otro hombre. Me explica Amanda que algunas mujeres migrantes de Jatun Pamba le suelen preguntar lo que hace, con quién va, etc. (Viñeta etnográfica, Jatun Pamba, mayo de 2012).

Esa viñeta etnográfica da pie para introducir la cuestión del control social sobre las mujeres, el cual se hizo evidente en mi interacción con Amanda. El control se ejerce de diferentes maneras, y muchas mujeres de la Comuna tratan de no llamar la atención, o de no meterse en

situaciones donde otras personas tengan que “darles un toque”. Amanda vino sola a la fiesta, y no dudó un segundo en montarse en el coche conmigo, asumiendo una posición delicada que la mayoría de las mujeres de la Comuna evitarían. Ella es la segunda mujer en haber migrado de la Comuna hacia España, y no es casualidad que se haya encontrado en esa situación evidente de control. ¿Por qué no es casualidad? Porque Amanda es considerada por las mujeres de su Comuna como una mujer demasiado liberal dado que migró con catorce años a España y se ha criado en un país donde las normas de género no son las mismas que en Ecuador. Para ilustrar mejor ese punto, quisiera traer a colación otro evento.

Controlar a las “liberales”

Al comienzo de la introducción de esta tesis, describí una caminata que había hecho con seis mujeres. Al final de este paseo de madrugada, me fui a desayunar con dos mujeres emparentadas por el vínculo de concuñadas, Elena y Fabiola. En la conversación que mantuvimos durante el desayuno, hablamos del divorcio de su cuñada, Sara, y del apoyo que recibía de sus diferentes familiares. Pude seguir durante el verano 2012 la evolución de esta situación en la familia. En un lapso de pocos meses, varios familiares entraron en las cuestiones de cuidado, pero también en el apoyo moral y emocional, o al contrario, en una desaprobación abierta de la decisión y del comportamiento de Sara. Amanda y su madre apoyaban a Sara, mientras otros familiares como Elena, Alberto, Fabiola y Ernesto criticaban su nueva relación con un hombre joven. Los familiares que estaban en Ecuador empezaron a encargarse del cuidado de la última hija de Sara y muchas noches dormía en casa Ernesto y Fabiola. Sara venía a cenar con ellos y luego se iba a casa con su novio.

En esa conversación que tuve con Fabiola y Elena, me comentaron que Amanda apoyaba a su hermana Sara porque era una mujer “liberal” dado que había vivido muchos años de su vida en España: por ser “liberal” defendía la decisión de divorciarse de su hermana, y la apoyaba en su nueva relación cuando Sara debería dedicarse a la educación de sus hijos/as⁸⁸.

⁸⁸ Me parece importante aclarar que no estoy haciendo un juicio de valor de la condición desde la que hablan Elena y Fabiola en tanto como mujeres. Me explico. En ningún

¿Qué está en juego entre las cuñadas?

En las relaciones entre cuñadas, el poder del discurso que tienen las cuñadas está legitimado por las normas sobre los divorcios y las reactualiza, su discurso da poder a las normas. La práctica de una cuñada (Fabiola) de coger la hija de Sara y cuidarla está legitimada por las normas. De otro lado, la postura de las conculadas se ve legitimada por sus maridos, por la mediación de un hombre. En este sentido, esa conversación representa una performatividad de “ser mujeres”. No quiero decir que adhieren a las “antiguas” normas, a un formato “tradicional” de “ser mujer”, pero construyen en el marco de los conflictos que aparecen en las diferentes viñetas etnográficas de este capítulo (todas durante las vacaciones de Elena y Alberto en el verano de 2012) un modo de “ser mujeres” retomando y rearticulando normas para construirse como mujeres “de la Comuna”. El conflicto se desarrolla en clave “étnica” y las conculadas usan de un modelo dicotómico entre un “ser mujer” propio de Jatun Pamba frente a un “ser mujer” “liberal”, donde lo “liberal” representa al mundo mestizo, un mundo que oprimió a las poblaciones indígenas de la región. De otro lado, las mujeres mestizas representan las patronas, las mujeres que contratan a mujeres indígenas de Jatun Pamba, tanto en Quito como en Madrid.

Amanda ha vivido desde los catorce años en España, mientras Sara de su lado ha ido construyendo una identidad de mujer “mestiza” al tener su propio negocio en Quito. En una comida familiar a la que

momento pretendo decir que ellas dos son más “sumisas” o “engañadas” por la dominación patriarcal y que por eso defienden las normas que de algún modo favorecen el mantenimiento de dicha dominación. Elena y Fabiola son dos mujeres que han sabido jugar muy bien con las estructuras, consiguiendo un grado bastante alto de maniobra dentro de las condiciones que favorece la dominación patriarcal y han conseguido establecer una relación de igual a igual con sus respectivos maridos. En el transcurso de los tres años de trabajo de campo, y todavía hoy en día cuando me invitan (regularmente) a comer a su casa, nunca he visto Alberto hablar mal a Elena o tratarla con desprecio ni faltarle el respeto, y vice-versa. No es mi papel juzgar su relación, sus decisiones de vida ni la “condición de ser mujeres” de Elena o Fabiola; les tengo un inmenso respeto y las valoro mucho, en parte por haber sabido “ser mujeres” dentro de ciertas normas patriarcales sin por ello reproducir la desigualdad (simbólica y/o material) de las relaciones que son afectadas por estas normas. Lo que me interesa aquí es llamar la atención sobre su discurso, sobre el recurso a las normas en un momento en el que está en juego la repartición de una fuerza de trabajo que la dominación patriarcal ha conseguido invisibilizar y que no se considera como trabajo. En consecuencia de dicha invisibilización, las cuñadas se ven involucradas en una negociación en la que afloran los capitales que cada una puede poner en la mesa, en juego.

atendí en marzo de 2015, en casa de Elena y Alberto en Madrid, comentaban que Sara hacía a veces comentarios del tipo “y ese *runa*⁸⁹ ignorante”. Esos comentarios, muy comunes en Quito, hacen referencia a la imagen de ignorancia adscrita a los pueblos indígenas en Ecuador, y son usados a veces por personas que se consideran indígenas pero en la mayoría de los casos por personas que se consideran mestizas.

Si recordamos la crítica que hacía Elena en la primera viñeta acerca del hecho de que Sara aún no les había presentado su novio y que entonces no podían bajar a saludarles, las dos concuñadas enfatizan la falta de respeto a las normas de la Comuna de sus cuñadas. Pero se vislumbra otro conflicto detrás de este discurso, una crítica tal vez a una cierta desigualdad en las responsabilidades de cuidado dentro de la familia: lo que está en juego, en parte, es la reproducción de la familia, la organización de los roles y de las responsabilidades de sus miembros, la distribución desigual de los capitales a ser transmitidos.

Si recordamos la viñeta etnográfica que puse al principio de este capítulo, el final del día recordaba una conversación con Elena, quien me explicaba que ella se estaba encargando de cuidar a su suegra en España (viven en el mismo inmueble) y que esperaba que sus cuñadas, las hijas de Eleonora, vayan a encargarse de los cuidados de Eleonora y de su marido mientras estaba toda la familia reunida en la Comuna para el verano:

Al regreso, me quedo caminando con Elena y Charo. Ahí comenta Elena que los padres de Alberto han venido con ellos de viaje pero se quedan con el hermano de Alberto, Ernesto. Eleonora, la mamá, está al parecer enfadada con Alberto, dice Elena, y comenta que puede ser porque no se están encargando mucho de Eleonora y Mario durante estas vacaciones. Para Elena, ellos ya se encargan de los padres en España (viven en el mismo edificio), y ahora les toca a los/as otros/as hermanos/as que están en Ecuador. Cuenta que Sara, como esta ahora viviendo con su nuevo novio, ha dicho que no puede encargarse de sus padres, y como es la hija favorita de Eleonora, dice Elena, pues la dejan hacer como quiere ella sin enfadarse. También comenta que Sara no les ha presentado todavía ese novio, y que entonces ella y Alberto no pueden bajar a verles a la casa, tienen que esperar a que les presenten. Elena prosigue diciendo que los familiares de Alberto no les están ayudando en los preparativos de la fiesta y no les están haciendo mucho caso durante estas vacaciones. Tal vez, dice, porque no han querido quedarse en la casa de Amanda, la hermana de Alberto que también vive en España y, además de Eleonora y Mario, es la única que tiene su casa

⁸⁹ Runa quiere decir “persona” en kichwa.

construida en el terreno familiar. La casa está sin electrodomésticos y Elena y Alberto no querían asumir el costo de estos aparatos para vivir ahí solo un mes (Viñeta etnográfica, Jatun Pamba, junio de 2012)

En relación con esta cuestión, el conflicto latente entre las concuñadas de un lado (Elena y Fabiola) y las cuñadas del otro (Sara y Amanda) puede ser visto como una respuesta frente a una posición subalterna por parte de las concuñadas dentro de la familia de su suegra a quien están cuidando mientras Sara y Amanda han logrado librarse de estas responsabilidades. Si Sara y Amanda han conseguido esta posición, es en parte a través la adquisición de diferentes capitales.

Patriarcado y reproducción de las “casas”

La subordinación de las mujeres dentro de una familia puede estar relacionada con su propiedad de tierras. En las numerosas comidas familiares a las que asistí en Madrid, no era extraño que el tema de conversación de la sobremesa sea la repartición de las tierras, los avances en las “escrituras” y la negociación de quién va a tener qué trozo, si el que da acceso a la calle, si algún pedazo que está más arriba (cerca de la Panamericana), o si alguien va a poder invertir en un nuevo terreno, dónde, con quién, etc. Un tema relacionado es, en caso de divorcio, quién se queda con la casa, y en algunos casos aunque una persona haya invertido individualmente en la construcción de una casa, si el terreno es de la familia política de esa persona y si no ha habido donación oficial (con escritura) que no sea herencia de la pareja, la persona puede perder toda su inversión (su familia podrá en ese caso ayudarla, si tiene los medios, para que construya una nueva casa en el terreno familiar).

Así, cuando de la Cadena explicará que “el poder del patriarca para movilizar mano de obra y organizar el trabajo productivo se deriva de dos factores: la propiedad de la tierra y su capacidad de trabajo” (1991: 10), en Jatun Pamba se podría decir que el poder del patriarca se deriva de la propiedad de la tierra, y de su capacidad de invertir en ella (no especialmente de trabajarla), en parte a través de las inversiones que harán las siguientes generaciones. Volveré sobre este tema en el siguiente capítulo. Lo que me interesa aquí es ver a qué miembros de la familia se elige para invertir en las tierras, cómo se realiza la repartición desigual de los capitales familiares para transmitirlos a algunos miembros y asegurarse que estos miembros vayan a su vez a invertir en

la reproducción de la familia y en la siguiente transmisión de los capitales.

En el caso de Sara y Amanda, su madre les tiene un especial cariño por un sentimiento de culpabilidad que tiene desde que obligó a Sara a casarse con su primer novio y mandó a Amanda a España cuando era adolescente. Para “compensar” con estos hechos, Eleonora decidió dar a Amanda un pedazo de tierra de su terreno hace veinte años. Ahora, en 2015, recién está realizando las “escrituras” de las diferentes parcelas que va a dar a sus hijos/as, y acaba de conceder a Sara otro pedazo de tierra porque se ha divorciado y ha perdido su casa (estaba construida en terreno de la familia de su exmarido), esa parcela está justo al lado de la calle (uno de los mejores sitios). De otro lado, como lo vimos en el caso de Valeria, la posesión de una casa propia junto con residencia postmarital uxorilocal puede ser un capital para la negociación de las normas de “ser mujeres”. Si la familia ha tenido suficiente terreno para que todos los hijos y las hijas puedan construir sus casas ahí, las hijas y las cuñadas tienen que repartirse los cuidados, y entran en juego otros capitales en la negociación de las responsabilidades. Uno de ellos puede ser las emociones: en el caso que nos concierne, el amor de la madre hacia las hijas, mezclado a veces sentimientos de culpabilidad por antiguos eventos, también aparecen los deseos de Eleonora de que sus hijas consigan movilidad social. El amor de Eleonora es un capital que permite a Sara y Amanda no tener que asumir cuidados, y esto les permite dedicar su tiempo a otras cuestiones, trabajos remunerados o seguir formándose. La división sexual del trabajo es clave en la capacidad de conseguir capitales.

En el caso de Sara y Amanda, también ha sido decisivo el apoyo que recibieron de sus tías maternas. Cuando Eleonora decidió mandar a Amanda a España, lo hizo para evitar que se casara demasiado joven, para que logre tener “otra vida” según cuenta. Su hermana Inés había migrado pocos años antes y le pidió que se encargase de su hija. Inés le consiguió trabajo en Madrid, en una casa donde Amanda siguió trabajando durante veinte años. Como única parienta en España, Inés ha sido para Amanda su apoyo en todos los sentidos y las dos mujeres mantienen una relación emocional muy estrecha. Las dos siguen viviendo en Madrid. En cuanto a Sara, después de casarse, comenzó a trabajar en la crianza de pollos, un negocio que llevaba su familia política. Pero dado que su tía materna, Silvia, también trabajaba en ese negocio, fue ella quién le enseñó el trabajo y quien la ayudó a montar su

propio local para la venta de pollos en Quito. Silvia también ha sido su apoyo para la crianza de los/as hijos/as de Sara, hasta llegó a adoptar una de sus hijas⁹⁰. Las dos mujeres mantienen también un vínculo muy estrecho, y Sara ha logrado un capital económico considerable, además de un cierto prestigio al tener su propio local (en el cual su exmarido nunca estuvo involucrado). Como lo explica de la Cadena para el caso de una comunidad indígena del Perú:

La evaluación acerca de la capacidad de trabajo de hombres y mujeres es también una de las fuentes de las jerarquías de género. Los *chitapampinos*, incluidas las mujeres, consideran que ellas no trabajan; pueden ser más o menos útiles en la organización de tareas domésticas y desempeñar con mayor o menor eficiencia sus tareas extrahogareñas, una de las cuales, es la importante tarea de vender hortalizas en los mercados diarios de la ciudad del Cuzco. Ninguna de las dos cosas, sin embargo, se considera "trabajo". Una de las Consecuencias es que están descalificadas para acceder a las fuentes de poder. La posición de poder que ocupen dentro de la familia (extensa o nuclear) la adquieren a través de su contraparte masculina (1991: 10-1).

Si una mujer consigue hacer el “trabajo de un hombre”, puede llegar a tener más estatus porque ya se valorará su trabajo como un trabajo, a diferencia del trabajo doméstico o de la venta de comida/hortaliza (trabajos que se pueden hacer “sentadas”). En Jatun Pamba he podido ver una situación similar. Me apareció de manera más clara cuando trabajé en el proyecto de investigación sobre migración de retorno de familias de Jatun Pamba, bajo la dirección de Herrera y Vega. En el caso de una familia con quien trabajamos, era llamativo el cambio simbólico que había supuesto el retorno de la mujer a Ecuador. En el discurso de su marido, que entrevisté en Madrid, mientras hablaba del trabajo de su mujer en España como decisivo para haber podido construir la casa en Ecuador, cuando hablaba de su trabajo en Ecuador, después de su retorno, decía que “ayudaba” a pagar el colegio del último hijo. Su mujer había conseguido algunas horas de trabajo haciendo limpieza en casas de Quito, pero no podía coger más por los cuidados que ella proporcionaba a su suegro enfermo (cosa que su marido no tomaba en cuenta a la hora de valorar su “trabajo”).

⁹⁰ Estos vínculos de apoyo intergeneracionales entre mujeres cognaticias de la familia de Eleonora están representados en el genograma I, al inicio de la Parte I de la tesis.

¿Las mujeres son más indias?

¿Por qué seguir usando el concepto de patriarcado si es una mujer que tiene el control de la tierra, como en el caso de Eleonora? Tal vez porque aunque una mujer tenga control de la tierra, sigue siendo “subordinada” simbólicamente por su condición de mujer, y su ascensión no le permitirá tener el mismo estatus que un hombre que “tiene” lo mismo, seguirá siendo indígena (movilidad étnica más difícil), y la cuestión de la “honradez” y el control sobre los cuerpos que expliqué en el anterior capítulo le impedirá hacer ciertas cosas, ir a algunos lugares, etc. Así, la cuestión de la honradez y trabajo de la nuera suelen hacer más difícil la adquisición de capitales por las mujeres. Sin embargo, como lo vimos en el capítulo anterior, no es fácil para una mujer hacer “un trabajo de hombre”, ya que la categoría *karishina* le recuerda “su” papel como mujer-esposa-madre. De otro lado, aunque no este prohibido estudiar o aprender un oficio de hombre, la carga de trabajo que suponen las tareas domésticas hacen más difícil que una mujer pueda estudiar y trabajar. Sin embargo, he conocido a varias jóvenes madres que se levantaban todos los días a las 5 de la mañana para poder hacer su doble jornada de trabajo y estudiar en las pocas horas libres que les quedaban. Ese esfuerzo es en parte el resultado de la visibilización del papel de las hijas dentro de las estrategias familiares de reproducción que permitió valorar su trabajo, una cuestión que mostraré en el capítulo cuatro.

Como lo vimos en el capítulo anterior, entre las familias de la Comuna, el proceso de formación de las normas acerca de la feminidad está relacionado con cuestiones de matrimonio y desde la infancia se socializa a las niñas a través de la norma de ser “madre-esposa” en el futuro, un tema que abordé al mirar la relación entre madre e hija en la juventud. En las familias transnacionales con las que trabajé y que se formaron a lo largo de los últimos veinte años del siglo XX, persistió ese sujeto madre-esposa. Bajo la categoría de la *karishina*, las relaciones de poder se basan en normas de “ser mujeres” que están en constante negociación y en el cuál la migración aparece como una construcción dicotómica entre el aquí y el allá. La negociación se hace de esta forma en un campo social transnacional, en el sentido que atraviesa fronteras nacionales donde se articulan cuestiones étnicas resignificadas a la vez que otros ejes de poder como la clase y la generación. En esa negociación (antiguas) normas socio-culturales se adaptan, toman otras formas, son comparadas con otros modelos, se entremezclan diferentes

acepciones de la sexualidad y de la división sexual del trabajo que pueden entrar en conflicto a la hora de “performar” las pautas del sujeto mujer entre madres e hijas, pero también entre parientes afines.

En esta negociación, la afinidad puede ser un eje de desigualdad que perjudica a las mujeres en su negociación. Las mujeres con las que trabajé construyen sus formas de “ser mujeres” desde diferentes lugares de subalternidad. Las relaciones patriarcales establecidas conjuntamente con la integración de las poblaciones indígenas en las relaciones capitalistas han posicionado a las mujeres indígenas en posición de inferioridad en cuanto a su género así como a su etnicidad y su clase. Lo hemos visto a través del análisis de las relaciones de poder entre parientes afines, existe en Jatun Pamba una visión negativa de las formas de “ser mujeres” defendidas por las mestizas. En el marco de esta oposición binaria, algunas mujeres de Jatun Pamba manejan imaginarios sobre las mujeres “liberales” que consideran opuestos a las normas del “ser mujer” en la Comuna.

El título de este último apartado hace mención al artículo de Marisol de la Cadena “Las mujeres son más indias” (1991). En este artículo, la autora explicaba los diferentes mecanismos que hacían más difícil para una mujer de una comunidad indígena del Cuzco cambiar de identidad étnica. Estos mecanismos desbordan la comunidad y se insertan en las transformaciones de la economía política regional y en los cambios en los modos de producción. Estas transformaciones redefinieron los capitales en juego para la reproducción de las familias, junto con los juegos identitarios locales y regionales. Para de la Cadena, las mujeres tienen más dificultades para adquirir capitales asociados con el mundo mestizo, y en parte por esto les es más complicado cambiar de identidad étnica, son más indias.

Amanda y Sara han logrado cierta movilidad étnica, sobre todo Sara, quien lo hace constar en sus propias palabras cuando se queja de los “indios” (“ese runa”). De su lado, Amanda ha ganado capital económico al heredar muy temprano de una parcela del terreno familiar y construir su casa en dicho terreno (hoy en día es la única en haber construido casa en el terreno familiar). Ese capital, junto con su capital social en España, le hace gozar de cierto prestigio dentro de la familia⁹¹.

⁹¹ El poder no es solo una cuestión que se negocia entre las familias, si no dentro de ellas también. De la Cadena remarca muy bien este hecho cuando explica la jerarquía dentro de los/as hermanos/as de las familias según su condición de heredero principal y de la

Sin embargo, en las negociaciones dentro de su familia, corren el riesgo de ser consideradas *huairapamushkas*, y tienen que jugar de manera cautelosa con sus identidades étnicas.

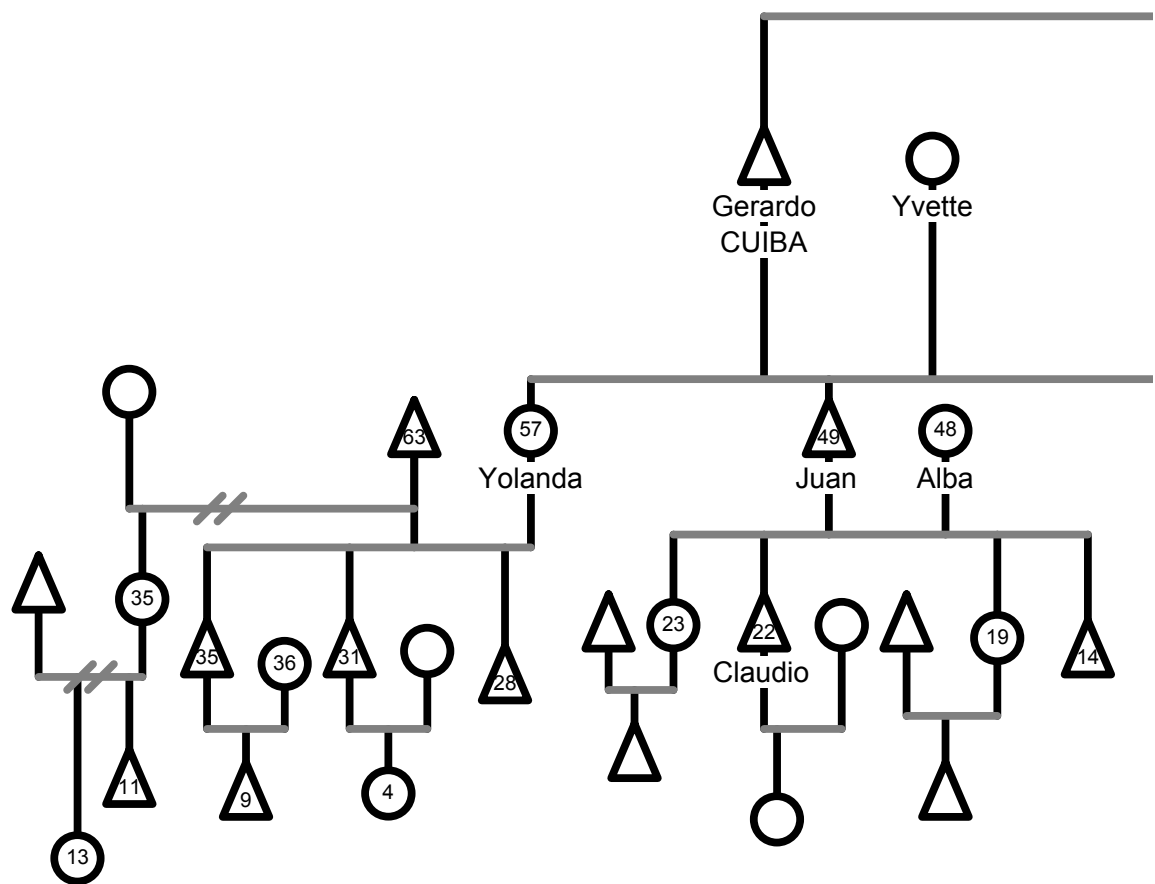
Ahora me es necesario volver sobre la evolución reciente de las relaciones capitalistas y étnicas en la región de Jatun Pamba, entre otras cosas para explicar cómo la opresión vivida por mujeres indígenas frente a mujeres mestizas hace la alianza entre estos sujetos compleja y contradictoria y construye para las mujeres indígenas una visión negativa de las formas de “ser mujeres” defendidas por las mestizas. De otro lado, me es necesario volver sobre las condiciones que permitieron la visibilización y mayor valoración del papel de las hijas en las estrategias familiares de reproducción.

cuál derivará la jerarquía entre las familias nucleares de procreación de cada hermano/a (de la Cadena, 1991, 1997).

Parte III

“Yo soy más de raíces.” Las alianzas
en la reproducción transnacional

Genograma III - Familias emparentadas con la familia CUIBA



Leyenda del genograma



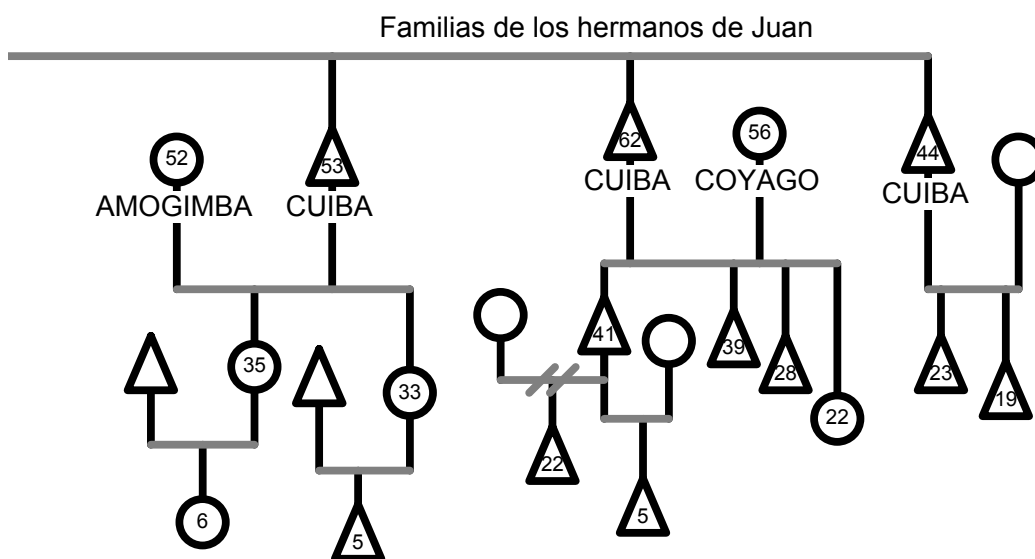
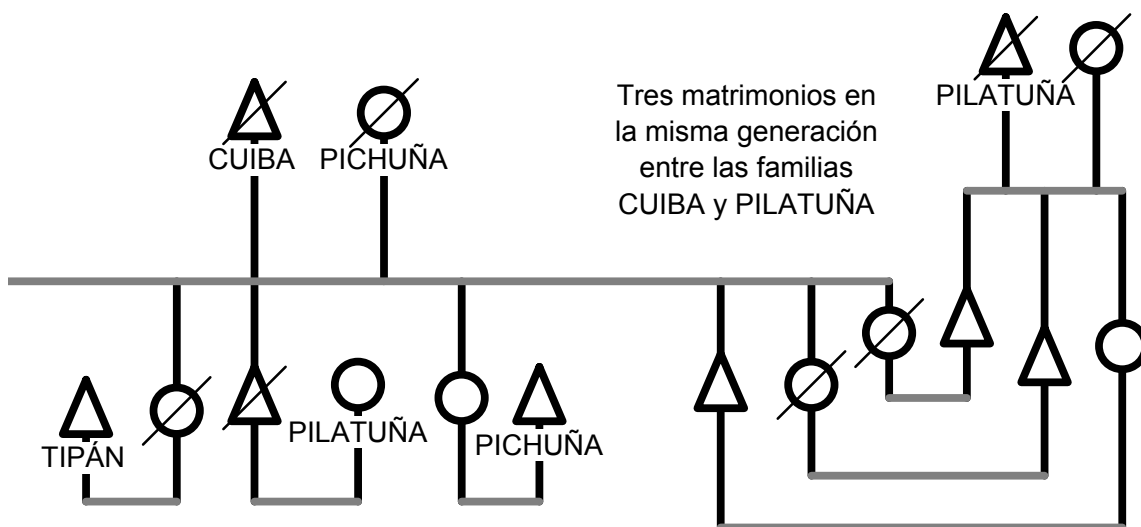
Divorcio



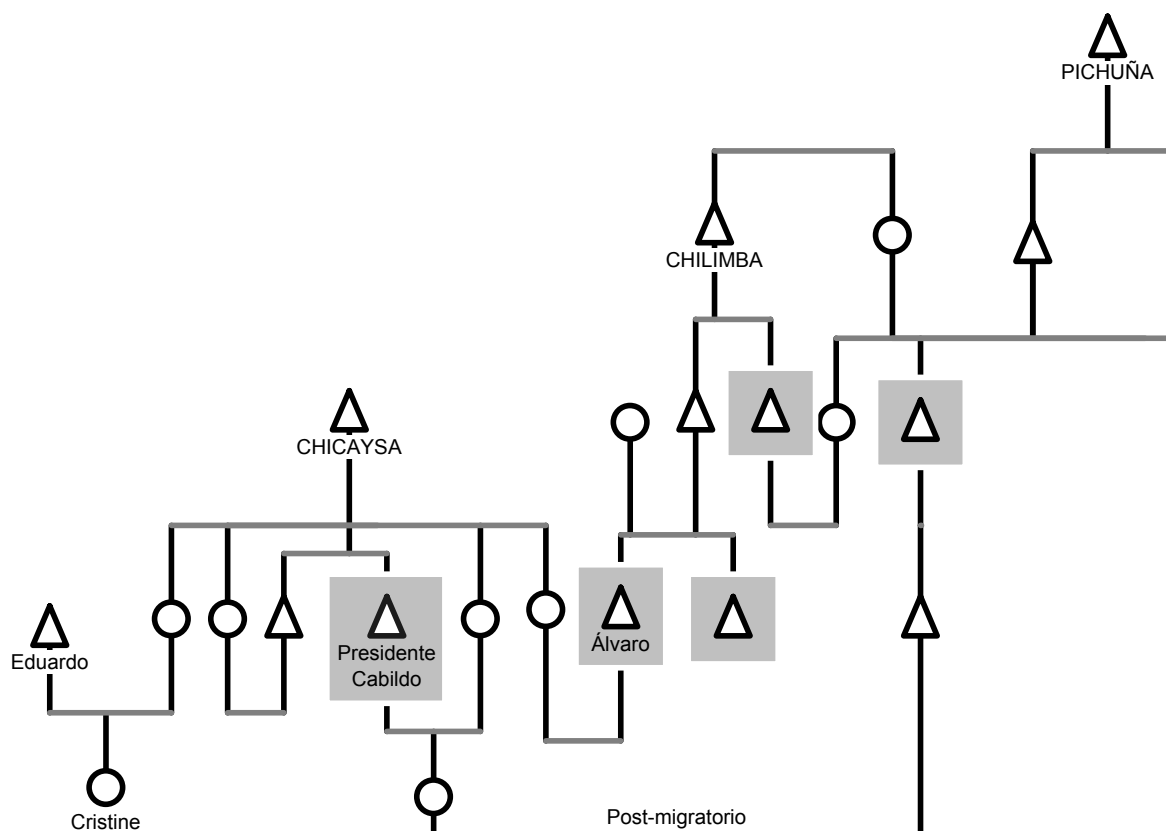
Edad



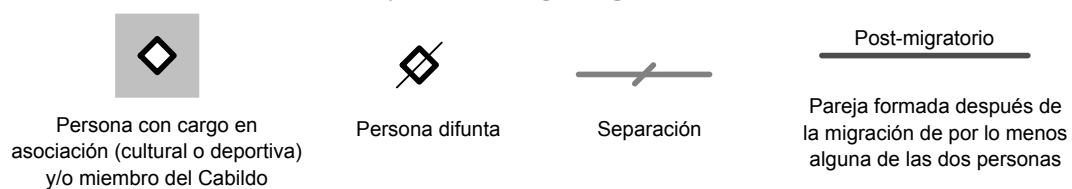
Persona difunta

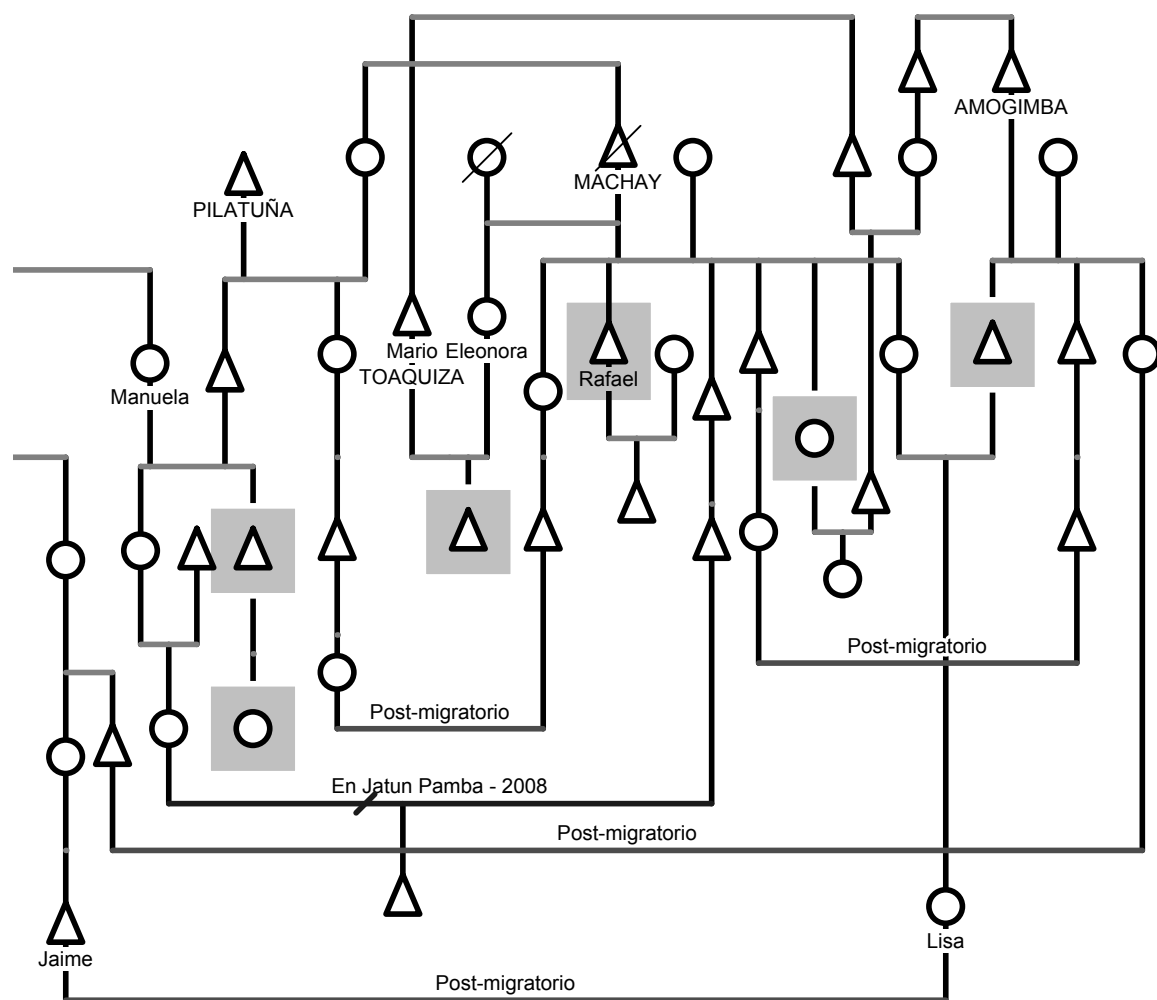


Genograma IV - Alianzas políticas y estrategias matrimoniales

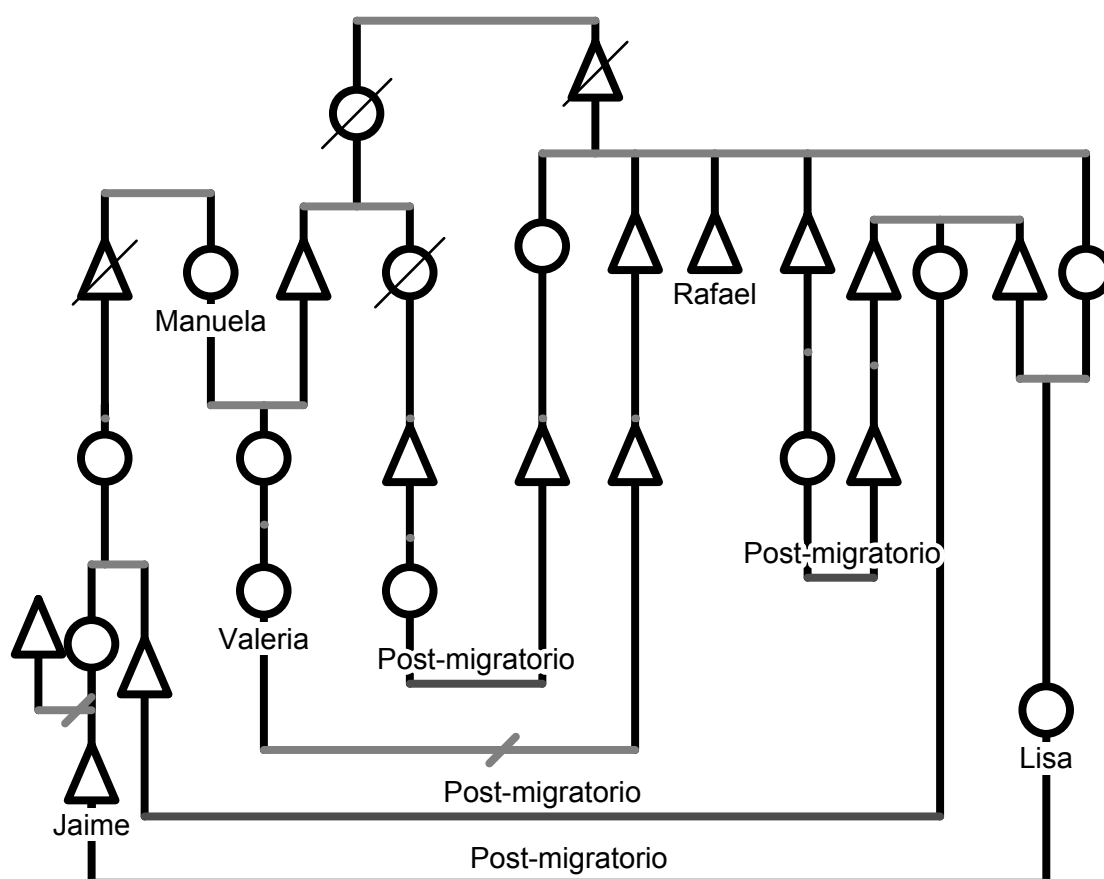


Leyenda del genograma

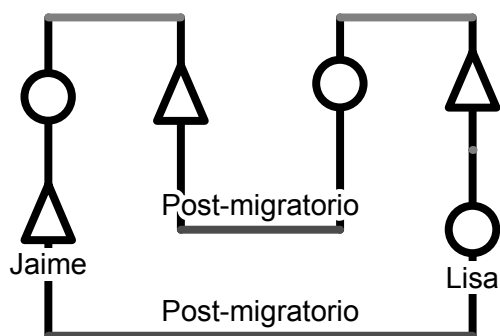




Genograma V - Vínculos entre las familias de Lisa y Jaime



Versión reducida de los dos vínculos más recientes



Leyenda del genograma

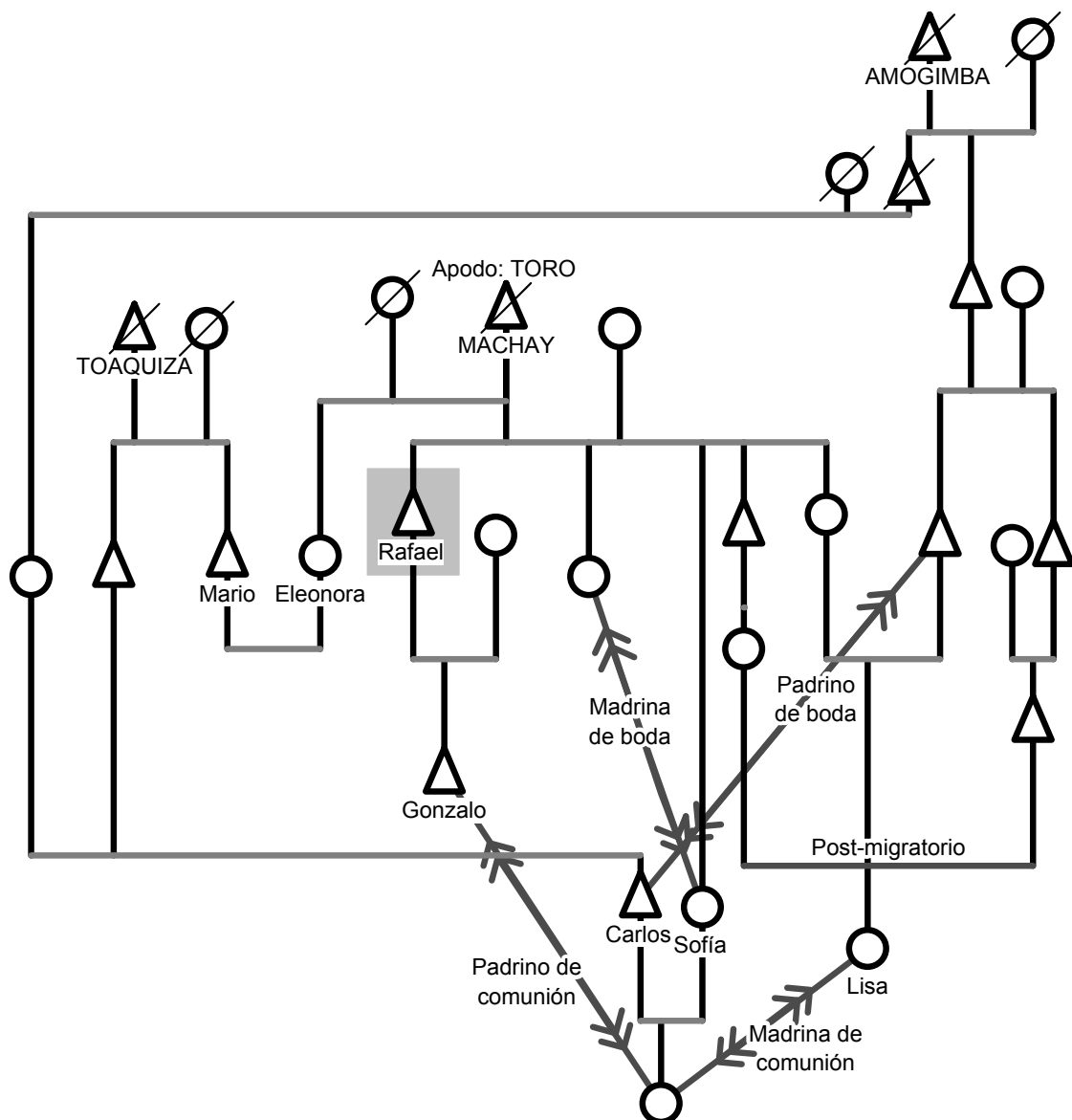
Post-migratorio

Pareja formada después de la migración de por lo menos alguna de las dos personas

Separación

 Persona difunta

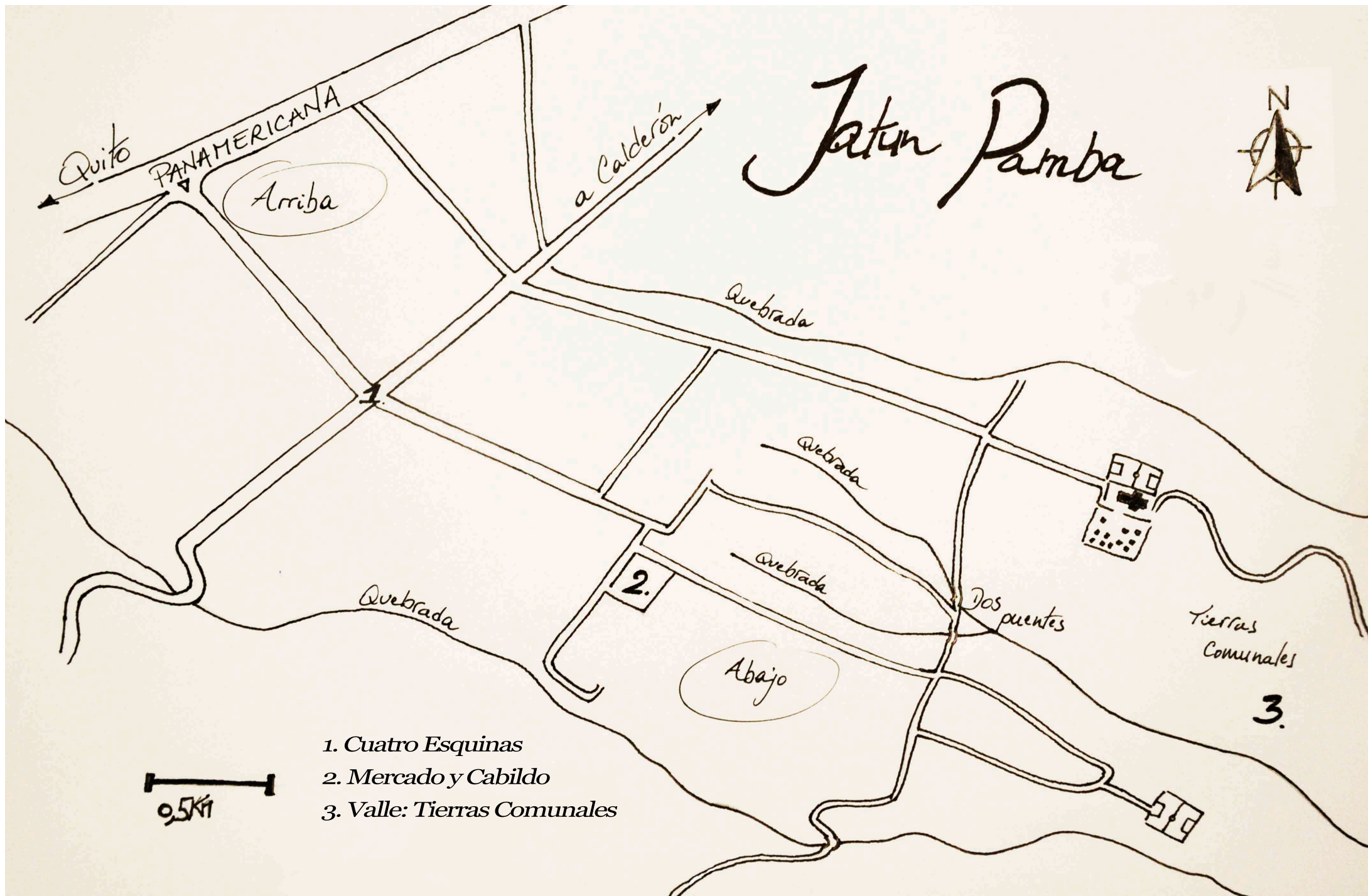
Genograma VI - Matrimonio y comunión como
actos performativos de las alianzas entre las
"casas" TOAQUIZA, MACHAY Y AMOGIMBA



Leyenda del genograma



Representante del difunto
patriarca MACHAY en la boda



CUATRO

“Ah ilos *varayuks*! ¡Eran para los matrimonios!”

Genealogía de estrategias matrimoniales y reproducción comunitaria

“Suivre une démarche marxiste en anthropologie ou dans les sciences sociales signifie pour nous s'obliger à découvrir et à parcourir par des trajets à inventer le réseau invisible des raisons qui relient les formes, les fonctions, le mode d'articulation, la hiérarchie, l'apparition et la disparition de structures sociales déterminées.

S'engager sur ces chemins c'est vouloir parvenir en un lieu où seront abolies les distinctions et les oppositions entre anthropologie et histoire, où il ne sera plus possible de constituer en un domaine autonome, fétichisé l'analyse des rapports et des systèmes économiques ou de tout autre type de rapports sociaux, en un lieu situé donc au-delà des impuissances de l'empirisme fonctionnaliste et des limites du structuralisme.

Mais pour parvenir en ce lieu (ce qui n'est autre chose que d'édifier une science de l'histoire, développer le matérialisme historique) il faut avoir exploré un champ entièrement nouveau de recherches ouvert par la question suivante : Dans quelles conditions et pour quelles raisons tels rapports sociaux assument-ils les fonctions de rapport de production et contrôlent-ils la reproduction de ces rapports, et avec elle la reproduction des rapports sociaux dans leur ensemble ?”

Maurice Godelier, 1973: 23, Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques

Genealogía de las condiciones de posibilidad

¿Por qué seguir ahora con un análisis de las estrategias matrimoniales? ¿Qué hemos visto hasta ahora para que les quiera llevar por un análisis de enfoque marxista de la “reproducción comunitaria”?

Para Butler (1988), el matrimonio (re)produce la heteronormatividad que naturaliza los cuerpos, los sexos, los géneros, a través de un legado de “actos sedimentados”. De otro lado, la palabra kichwa *runa* significa “persona”, también sinónimo de hombre, pero es un “estado” al que se llega tras haber contraído matrimonio con una persona del sexo opuesto. Si me atrevo a resumir lo que mostré en los capítulos anteriores, puedo decir que hablé de la *karishina* y de la explotación de la nuera, de las normas de “ser mujeres” y de sus negociaciones en las interacciones entre parientes, sobre todo entre parientes afines. En los dos capítulos anteriores, el matrimonio era de alguna forma la historia de fondo, la institución social que, según su articulación con otros factores, permitía reproducir una estructura que favorecía el mantenimiento de la base material y simbólica del patriarcado en Jatun Pamba. Forma la base de las relaciones de alianza, de los vínculos de parentesco entre parientes afines. ¿Qué hay detrás del matrimonio en Jatun Pamba?

También hemos visto que en las relaciones de poder los agentes hacían intervenir diferentes capitales: por ejemplo las madres y abuelas insistían en que sus hijas/nietas consigan capitales culturales y económicos para ser independientes económicamente, y las identidades étnicas también eran usadas como “armas” para las negociaciones de las formas de “ser mujeres”. ¿Cómo se han formado las identidades étnicas en cuestión? ¿Qué significan para los agentes? ¿Por qué se pueden usar en las relaciones de poder?

El objetivo principal de este capítulo es hacer una genealogía de las condiciones de posibilidad de las formas de resistencia de algunas mujeres de Jatun Pamba. Considerando la importancia de los matrimonios y de los capitales e identidades en juego, les propongo hacer una lectura “material histórica” de las estrategias matrimoniales en Jatun Pamba que son parte de estrategias de reproducción de las familias dentro de contextos cambiantes. La historia de las estrategias matrimoniales a través las generaciones, contada no como una sucesión mecánica sino como decisiones que se van tomando dentro de numerosas opciones, me permite mirar cómo el género ha sido articulado con lo étnico y la clase.

Explicaré cómo la evolución de las relaciones sociales en la región desde la época colonial ha influido en la configuración de la división étnico-racial en la zona y en la configuración de la esfera de poder local.

En dicha esfera, las tierras representan un capital económico y social para la reproducción de las familias de la Comun, un capital que se consigue en gran parte a través de las estrategias matrimoniales. La transformación regional de la economía-política y el particular impacto de la globalización capitalista en las zonas rurales del Ecuador llevaron las familias de Jatun Pamba a buscar nuevas estrategias de reproducción como la movilidad internacional, sin por ello disminuir la importancia de las tierras y de la pertenencia a lo local. Así, el sentimiento de pertenencia a la Comuna es algo que observé tanto en las personas mayores como en los/as jóvenes, hayan o no migrado: atraviesa las generaciones dentro del campo transnacional y sigue influyendo las estrategias matrimoniales.

Este capítulo tiene como objetivo secundario mostrar cómo se ha ido transformando a lo largo del siglo XX el tipo de inversión en las tierras debido a los cambios en los modos de producción locales/regionales/globales sin que desaparezca la importancia de las tierras en las estrategias matrimoniales porque siguen asociadas a la noción de pertenencia a la Comuna⁹². A lo largo de la evolución del modo de producción agrícola a un modo de producción capitalista, las crisis cíclicas del capitalismo aumentaron la precariedad de las familias de Jatun Pamba, llevando finalmente a su migración masiva a finales de los años 1990 en búsqueda de nuevas estrategias de reproducción. Por otra parte, algunos factores como la aparición de una misión evangélica y la transformación de la esfera de poder local afectaron a las relaciones de parentesco y género. En este marco, la constante resistencia de algunas mujeres de Jatun Pamba a diferentes estructuras de dominación patriarcal permitirían la paulatina visibilización y valorización de su participación en las inversiones familiares, principalmente en su aportación económica para la construcción de casas y locales en las tierras de la familia. Estas inversiones, que tras la progresiva transformación del modo de producción y la migración masiva comenzaron a cobrar un sentido particular y llegaron a formar la base de la pertenencia a la Comuna, se volvieron las principales estrategias de reproducción de las familias asociadas a las zonas de Jatun Pamba “de abajo” vinculadas a la esfera de poder local. A su vez,

⁹² En el siguiente capítulo analizaré cómo se traspassa de manera intergeneracional el factor identitario local en relación con el territorio de la Comuna y el deseo de retornar para ver cómo influyen en la elección de pareja en jóvenes migrantes, derivando en tendencias endogámicas en el campo transnacional.

esa revalorización del papel de algunas mujeres en las inversiones familiares les permite tener mayor capacidad de conseguir capitales e influye sobre su agencia, un proceso que necesita a veces el distanciamiento de su familia política y que trataré de mostrar haciendo una genealogía de las estrategias matrimoniales.

Genogramas y endogamia “sin regla”

Mi deseo de ahondar el tema de las estrategias matrimoniales dentro de las familias de Jatun Pamba me vino en parte tras establecer, a través de los genogramas, que había una tendencia endogámica⁹³ dentro de las familias, tanto “aquí” como “allá”⁹⁴, tanto en generaciones anteriores a la migración como en las posteriores. Dentro de las “generaciones migrantes” que migraron hacia España a partir de finales de los años 1970 y principalmente en los años 1990 y 2000, algunas personas migraron después de casarse y otras migraron solteras, pero la endogamia aparece como transgeneracional, incluido dentro de la generación que migró en la niñez⁹⁵, aunque dicha endogamia parece ser poco a poco sustituida por una endogamia pannacional latinoamericana, como lo explicaré en el siguiente capítulo.

⁹³ Entiendo por tendencia endogámica la repetición de matrimonios entre personas de un mismo colectivo. Rodríguez (2002: 33) define la endogamia como el “matrimonio dentro de un grupo o categoría determinado”. En Jatun Pamba, la tendencia varía mucho de una familia a otra, pero hay algunas familias en las que casi todos los matrimonios se hacen con personas de la Comuna. El ejemplo más llamativo es el de la familia Machay de la que hablaré a lo largo de estos dos capítulos (ver el genograma II al inicio de la Parte II de la tesis). El difunto patriarca de la “casa” Machay ha tenido 10 hijos/as. De esta generación, las personas se casaron entre los años 1960 y 1990, y solo una mujer se quedó soltera. De los 9 matrimonios: 6 se hicieron con personas de Jatun Pamba, 1 con una mujer de Quito, y 2 con hombres de la familia Toaquiza proveniente de una Comuna situada a unos veinte kilómetros de Jatun Pamba. En la siguiente generación, hubo 17 emparejamientos: 9 en Jatun Pamba (en algunos casos antes de migrar o bien estas personas no migraron) y 8 en Madrid. De estos 17 emparejamientos, solo 1 se hizo (en Madrid) con un hombre de otro país latinoamericano, los demás se hicieron todos con personas de Jatun Pamba.

⁹⁴ Recordar que el “aquí” significa para las familias transnacionales “Madrid” y el “allá” es la Comuna de Jatun Pamba. El foco de análisis de mi tesis fue principalmente el “allá”, como construcción simbólica de lugar de origen y de pertenencia pero también como lugar donde realizar estrategias familiares de reproducción que representan para mí formas de resistencia a la violencia estructural del modo de producción capitalista.

⁹⁵ Aún no tengo datos sobre la generación nacida en España debido a que la migración es relativamente reciente (el pique de migración se produjo a finales de los años 1990 tras la crisis ecuatoriana).

Sin embargo no parecía haber “regla” que impusiese esa endogamia. No me parecía extraño ver que las personas de generaciones anteriores a la migración (cuyos inicios se sitúan en Jatun Pamba alrededor de los años 1980) se habían casado sobre todo entre gente de la Comuna, sobre todo porque me contaban que la mayoría de los matrimonios a inicios del siglo XX eran concertados o que se obligaba a los/as jóvenes enamorados/as de la Comuna a casarse:

Fabiola: Cuenta mi abuelita que... si, era prohibido que las chicas estén por ahí con... los chicos, y cosas así, y a medio que les veían conversando les obligaban a casarse. O como antes, que ya van viendo quién ya tiene un hijo de la edad de la que nació, del compadre, que ya tiene la hija de la misma edad y se casan. Les obligaban a casarse.

Mario: Hablaban entre los mayores.

Fabiola: Hablaban entre los padres.

Eleonora: Por ejemplo sí que, porque antes había, no sé si usted ha visto una lista, que se amarraba en la cabeza, pues si el chico ya le quitaba eso, pues ya tenía que...

Fabiola: Ya se casaba...

Eleonora: Ya hablaban entre los padres⁹⁶.

Grégory: ¿Ah sí? ¿cómo que... le quitaba... de juego le quitaba? Y...

Fabiola: Sí, de juego le quitaba y ya tenías que casarte.

Eleonora: Tengo pues, o sea, ya para arriba de mi casa, ellas no vivían aquí, trabajaban en Machachi. Mientras tanto ellas estaban trabajando por ahí tranquila, y aquí los padres ya haciendo...

Fabiola: Ya tenían el matrimonio organizado. Y mucha gente se casó sin amor. Porque no le conocías de nada y...

Mario: Aquellos... Antes de nosotros⁹⁷ casi, casi sí. Porque le señalaban (Entrevista realizada en Junio de 2012 en Jatun Pamba).

Pero, ¿por qué esa tendencia en familias transnacionales si los matrimonios ya no eran concertados? ¿Cómo podía “traspasar” las fronteras una endogamia “sin regla”? ¿Cuáles eran los mecanismos que impulsaban a las personas migrantes a emparejarse con gente de la misma Comuna de origen? Me parecía una cuestión identitaria, esto es: las personas se emparejaban con personas del mismo “grupo”, la definición de endogamia. Pero, ¿esa cuestión identitaria era algo que

⁹⁶ Esta práctica parece haber desaparecido de la Comuna antes de los años 1950 porque no me consta ningún matrimonio de este tipo entre las personas que conocí. Van Vleet (2008) explica prácticas similares (la de “robar mujeres”) que se siguen produciendo en comunidades indígenas de Bolivia.

⁹⁷ Mario se casó en los años 1960 y como veremos después, en los años 1950 sus padres pensaban casarle con una vecina. Sitúo más o menos la paulatina desaparición de los matrimonios concertados en los años 1950.

tenía que abordar desde su concepción “ideal”⁹⁸o, más bien, cobraba tanta importancia el sentimiento de pertenencia a la Comuna porque se “materializaba” en la vida de las personas y se desarrollaba una tendencia endogámica que estaba vinculada a cuestiones materiales concretas? Me parecía que un uso dicotómico de lo “ideal” versus lo “material” no me ayudaba en el análisis de la articulación entre tendencia endogámica y sentimiento de pertenencia. Lo que más me dejaba insatisfecho era tratar de poner una jerarquía entre las dos perspectivas⁹⁹.

Así, me fui acercando a una noción más terrenal de la cuestión de la pertenencia, sin reducirla a cuestiones materiales: se trataba ante todo para mí de un sentimiento que la gente me compartía y formaba parte de una experiencia socialmente organizada, pero a la vez era una cuestión muy material, se traducía en (o provenía de?) decisiones que tomaban las personas sobre sus inversiones inmobiliarias en la Comuna por ejemplo, y de otro lado en una cuestión inmaterial pero no menos concreta como pueden ser los viajes que hacían durante el verano para poder festejar las fiestas religiosas en la Comuna: bodas, comuniones, bautizos, etc., una inversión simbólica a la vez que social (esas fiestas son los momentos en los que se generan las alianzas de compadrazgo, muy importantes en las relaciones de parentesco andino). De alguna forma, notaba que quería indagar más en esa noción de pertenencia a la Comuna porque me daría claves para entender la endogamia; pretendo así aportar una visión opuesta al esencialismo, una visión constructivista de la formación de los grupos y de la pertenencia.

En ese sentido, quisiera retomar una tensión que Bourdieu recuerda en los estudios sobre “los mundos sociales”, más específicamente sobre su reproducción y el papel de los agentes. Hace falta rechazar la visión

⁹⁸ Como lo explica el filósofo marxista Evald Ilyenkov, las concepciones idealistas “toman lo ideal como punto de partida para la explicación de la historia y el conocimiento, independientemente de la forma particular en que sea descifrado este concepto: como conciencia, voluntad, pensamiento, psiquis en general, ‘alma’, ‘espíritu’, ‘sensación’, ‘principio creador’ o ‘experiencia socialmente organizada’” (s.f. [2009]: 1).

⁹⁹ Godelier (1973) critica la relación jerárquica que Marx puso entre estructura y superestructura, la segunda supuestamente derivando de la primera. La estructura, algo material como la apropiación de los bienes de subsistencia, está para Godelier articulada de manera dinámica y no jerárquica con cuestiones ideales como la superestructura, como pueden ser los procesos ideológicos que organizan las relaciones de producción que permiten la extracción y transformación de los bienes de subsistencia. Ver también Godelier (1984).

estructuralista, que entiende la implicación obligada de los agentes en la reproducción de las estructuras, y de la misma forma, rechazar la visión interaccionista y etnometodológica según la cual el mundo social es producto de los actos¹⁰⁰ de construcción que operan los agentes (Bourdieu, 1994: 3). Un concepto que permite rechazar esas dos visiones es el de “estrategia”, una cuestión que ya expliqué en la introducción. Utilizar el concepto de estrategia es aceptar el cambio metodológico que supone y que, según Bourdieu, nos obliga a “reintroducir el tiempo [...] y también, como lo hacen los propios agentes, el conjunto (o el sistema) de las estrategias de todo tipo: matrimoniales y de herencia, pero también económicas, educativas, etc” (1994: 5; traducción mía). Con este fin, me interesé en diferentes estrategias familiares, incluidas las sentimentales, educativas, económicas, matrimoniales y residenciales, y las he analizado tomando en cuenta los diferentes contextos dentro de los cuales se enmarcaban.

En este sentido, Bourdieu define las estrategias de reproducción como las acciones tomadas en función de lo que se espera de las diferentes inversiones en diversos mecanismos institucionalizados (o no) de reproducción¹⁰¹. El posicionamiento de la familia dentro de ciertos campos, la cantidad de capital del que dispone y lo que puede

¹⁰⁰ Aunque Butler y Bourdieu tienen para mí visiones diferentes sobre la “construcción” del mundo social por parte de los agentes, donde Butler deja para mí más espacio para la “creatividad” de los sujetos, usan un concepto de “actos” que no me parece irreconciliable: reconoce las estructuras preexistentes a la vez que la acción de los agentes en su construcción y transformación. Para Butler: “Just as within feminist theory the very category of the personal is expanded to include political structures, so is there a theatrically-based and, indeed, less individually-oriented view of acts that goes some of the way in defusing the criticism of act theory as ‘too existentialist.’ The act that gender is, the act that embodied agents are inasmuch as they dramatically and actively embody and, indeed, wear certain cultural significations, is clearly not one’s act alone. Surely, there are nuanced and individual ways of doing one’s gender, but that one does it, and that one does it in accord with certain sanctions and proscriptions, is clearly not a fully individual matter” (1988: 525).

¹⁰¹ “Mais les différentes stratégies de reproduction ne se définissent complètement qu’en relation avec des mécanismes de reproduction, institutionnalisés ou non. Le système des stratégies de reproduction d’une unité domestique dépend des profits différentiels qu’elle peut attendre des différents placements en fonction des pouvoirs effectifs sur les différents mécanismes institutionnalisés (marché économique, marché scolaire, marché matrimonial) que lui assurent le volume et la structure de son capital. À travers notamment la structure des chances différentielles de profit qui sont objectivement offertes à ses investissements par les différents marchés sociaux, s’imposent des systèmes de préférences (ou d’intérêts) différents et des propensions tout à fait différentes à investir dans les différents instruments de reproduction” (1994: 7).

esperar al seguir invirtiendo en los mismos campos, será un factor importante en las estrategias familiares. Como lo explicaré, la transformación de la esfera de poder local, la evolución de la economía política regional en Quito y el aumento de los capitales sociales “urbanos” de las familias de Jatun Pamba cambiaron las disposiciones estratégicas de las familias y la valoración que los/as comuneros/as hacían de los diferentes capitales. Así, vinculado con esa visión constructivista que recoge los constreñimientos estructurales a la vez que las respuestas activas de los agentes, su capacidad de agencia, mi propósito en esas páginas será introducir una dimensión histórica al análisis de las estrategias matrimoniales en un contexto migratorio, dado que el entendimiento de la complejidad de las prácticas de los agentes precisa el análisis de las transformaciones sociales que ocurrieron en las generaciones anteriores (Bourdieu & Lamaison, 1985). En nuestro caso, tenemos que “volver” a épocas anteriores a la migración, hasta las primeras décadas del siglo XX, para entender la complejidad de las estrategias matrimoniales y volver a ponerlas dentro de un marco más amplio de estrategias de reproducción.

Sentimiento de pertenencia, las fronteras que vinculan

Conocí a Juan y a Alba en Madrid en 2009; llevaban diez años aquí. Sus dos hijos y sus dos hijas nunca migraron y se quedaron a cargo de los padres de Juan, en Jatun Pamba. A finales de octubre de 2011, fui a visitar a su familia en Ecuador. Los padres de Juan vivían en una pequeña choza de barro, en pleno centro de la Comuna, una de las zonas menos asfaltadas y construidas, en unos terrenos con poco valor económico. En el genograma III al inicio de la Parte III represento la familia extensa de Juan, la familia Cuiba y las familias que le son emparentadas.

Llevo ya una semana en la Comuna; es mi primera visita y solo estaré un par de semanas en total. Hoy decido bajar a visitar a la familia de Juan y Alba. Cuando llego frente a la choza de barro, un señor muy mayor está sentado en una silla afuera de la casa, en la sombra. “Es usted Don Gerardo? Soy un amigo de su hijo Juan y de su hija Yolanda, les conocí en España”. Llego con una foto que me dio Yolanda en Madrid y que ayudé a ampliar a tamaño grande; en la foto se ve a Gerardo y su mujer Yvette frente a la casa de sus patrones en Quito, en los años ochenta. En esa casa se conocieron, cuando Gerardo era jardinero e Yvette trabajadora doméstica.

Tras intercambiar unas palabras con Gerardo, sale Yvette de la choza y les pregunto por los hijos de Juan y Alba. Yvette me explica que hasta hace

poco vivían con ellos en la pequeña choza pero que como ya son mayorcitos hace unas semanas se fueron a vivir a la casa de Juan y Alba, la casa grande que hay al fondo del terreno, y me enseña una casa a unos 100 metros, detrás del campo de maíz. Es una casa de dos andares, parecida a las dos otras casas a su lado, las de los hermanos de Juan, también migrantes en España.

Atravieso el campo de maíz y golpeo la puerta de metal de la casa. Me abre la hija mayor y me hace entrar; están las dos hijas y los dos hijos en casa. Tras unos quince minutos de conversación en los que les explico un poco mi trabajo, pregunto a uno de los hijos, Claudio, si tiene un poco de tiempo ahora y si le importaría que diéramos una vuelta por el barrio para hacer una entrevista. Bajamos hasta un espacio no construido donde nos podemos sentar en el césped, en una pequeña colina a unos 500 metros de su casa; unos árboles eucaliptos dispersos por los alrededores nos rodean. Claudio tiene 18 años, es grafitero de un “grupo” de jóvenes de su barrio. Me explica que en Jatun Pamba hay unos 6 grupos, el suyo se llamaba JC y tenía 38 miembros, y un equipo de fútbol del mismo nombre que jugaba en la Liga de Jatun Pamba. A veces se unen algunos grupos en los bailes para pegar a otro grupo. Cuando se quieren “desquitar”, se arreglan ahí, en el baile. Se baila música tecno “lentos-violentos”, se baila y se va debatiendo así me dice.

En la parte de arriba de la Comuna no hay grupos, y como grafitero Claudio no le da mucha importancia a esa zona, dice que “hay rallado [grafiteado] poco allá, no andamos mucho por los sectores de arriba”, mas andan por la parte de abajo: por la parada 7 etc. Pero me dice que no puede salir mucho de su barrio, algunos grupos no le dejan pasar por otros territorios, cuando va al futbol va en bus. Tiene problemas por una antigua novia. Me explica que solia “vacilar” a una chica de un barrio muy abajo, estuvo un tiempo con ella mientras tenía su enamorado de un grupo de su barrio, por eso tiene problemas. A su abuelita le llego la noticia que le iban a matar por una chica entonces estuvo sin salir de casa durante un tiempo. Al final la chica volvió con el novio, y Claudio se “desquitó” con el chico durante un baile entre sus respectivos grupos; casi le apuñalan pero tuvo suerte y ahora las cosas ya están arregladas.

Al final de la entrevista, le pregunto si se ve viviendo en la Comuna, si quiere quedarse ahí. Me dice que Jatun Pamba “es espacio libre, puedo salir, puedo... estar tranquilo, ies grande! Es libre, no como una ciudad que solo puedes andar recto. Aquí puedes saltar, puedes cruzarte por cualquier lado” (Viñeta etnográfica, Jatun Pamba, octubre de 2011).

Cuando entrevisté a Claudio, vivía con sus hermanas y su hermano en una casa grande al fondo del terreno familiar, detrás del campo de maíz, una casa que sus padres construyeron poco a poco enviando dinero desde Madrid. En el mismo terreno familiar había otras dos casas grandes, las de los hermanos de Juan, y una pequeña casa, de su

hermana Yolanda, también migrante en Madrid. En el momento de la entrevista Claudio estaba saliendo con una chica de su barrio. En Julio de 2012, volví a visitar a la familia. Claudio había tenido una hija unos 15 días antes. Se lo dijo a su padre por teléfono en marzo, cuando le llamó Juan para desearle un feliz cumpleaños. Me comentó la abuela que ya no se pudo hacer nada¹⁰². Por fin, en abril de 2013, durante un partido de fútbol en Alcorcón, Juan me dijo que Claudio y su novia se habían mudado a vivir en la casa de Yolanda. También me dijo que sus dos hijas se habían quedado embarazadas. Juan estaba triste porque sus hijas y su hijo no iban a poder estudiar, tenían que encargarse de sus hijos/as y trabajar para darles de comer, y Alba había retornado a Ecuador para ayudarles. Al final, me dijo, los sacrificios de más de diez años de proyecto migratorio habían sido en vano porque no habían logrado que la siguiente generación pudiera estudiar.

El tema de los embarazos juveniles y su vinculación con el proyecto migratorio serán un eje central del siguiente capítulo, pero de momento la historia de esta familia me permite introducir varias cuestiones que configuraron mi experiencia de la Comuna y en las que centré mi análisis sobre la pertenencia. Para empezar, la tremenda diferencia entre las antiguas chozas de barro y las casas de los migrantes que parecen gigantes a su lado, producto de estrategias residenciales que varían mucho de una familia a otra: en el caso de esta familia extensa, Juan y sus hermanos han construido casas amplias en parcelas del terreno familiar, herencia del padre de Juan, y la hermana construyó una casa pequeña para poder comprar otra en España. A esa casa pequeña se fue a vivir Claudio con su novia, una residencia virilocal que sigue siendo costumbre, aunque hoy en día entran en cuestión factores ajenos a una “regla” de parentesco, como por ejemplo el valor de las tierras de las cuales disponen las dos familias.

Las tierras son un capital que entra en la negociación de las residencias postmaritales pero también influyen las estrategias matrimoniales. Además, vimos en el capítulo anterior cómo entraban en juego en las relaciones de sexo/género, siendo un capital del cuál las mujeres podían servirse para negociar un estatus y ganar poder dentro de sus familias. Así, no se trata “solo” de una cuestión económica. Como

¹⁰² La interrupción voluntaria del embarazo está prohibida en Ecuador pero Juan me comentó que hubiera llevado su hija a una clínica privada que practica clandestinamente la operación.

lo mostraré en este capítulo, las tierras cobran una especial importancia en la construcción de las identidades étnicas, tienen un peso emocional fuerte para las/os comuneras/os y han sido históricamente una fuente de estatus porque se configuraron como la base de la noción de pertenencia a Jatun Pamba.

La cuestión del emparejamiento aparece en la experiencia de Claudio vinculada a la identidad barrial, y puede ser objeto de peleas y enfatizar el sentimiento de pertenencia. Abordaré esta cuestión a partir del concepto de “estrategia matrimonial” para mostrar su vínculo con una cuestión identitaria que se articula con inversiones materiales e inmateriales en la pertenencia de una persona y de su familia a Jatun Pamba, una pertenencia que decido leer dentro de un marco de estrategias de reproducción que, a su vez, se encuentra dentro de un entorno social concreto, el de la Comuna, pero que está articulado con otros entornos, locales, regionales, y globales. Llama la atención la división que hace Claudio entre la parte de arriba y la parte de abajo de Jatun Pamba: arriba no hay grupos, no hay “nada” en juego, nada por lo que pelearse con otros grupos de jóvenes, y no hay interés en ir a grafitear allá. ¿Por qué esta distinción? La parte de arriba está más cerca de la ruta Panamérica, y más cerca de la Parroquia de Calderón, el centro de poder “mestizo”. Además, ciertas personas de la parte de arriba se autodefinen como “mestizos” y dicen que la gente de la parte baja de Jatun Pamba son “indígenas”. Volveré sobre esta cuestión en el presente capítulo para mostrar que el sentimiento de pertenencia al barrio y a la Comuna que observé en Claudio y sus familiares se tiene que analizar como parte de una identidad local en constante construcción, debido a su articulación con la economía.

De etnicidades, o las condiciones sociales de la producción de los medios materiales de la existencia social

Gregory: Y esto pero de la salida, de lo que la gente se fue saliendo del valle a... a poblar un poco las zonas de Jatun Pamba de abajo, no!?

Bernardo: Sí... bueno, eso ya no ha sido como cuento sino, más bien lo que había sucedido, porque en Jatun Pamba había 3 grandes haciendas, una que esta para arriba, por los talleres, no sé si ubique ese centro comunal que había antes, no donde está ahora, creo que está abandonado eso, ahí había una hacienda de... un tal... apellido Molina es. Había otra hacienda, más abajo, al lado de la Escuela que era de los Redines... y otra hacienda más abajo que ha sido de la iglesia, como es... la hacienda Santo Domingo. Entonces dice que, como las tierras de Jatun Pamba tampoco son unas

tierras muy productivas... que eh ... habido esa gente, ahí no!, y dentro de esa gente que ha habido... los indios de abajo han sido indios libres, porque la hacienda que ha terminado primero es la hacienda de Santo Domingo. Entonces al quedarse como indios libres porque..., eran los más pobres, porque no tenían terreno, por eso que en Jatun Pamba todavía hay 2, como 2... en kichwa saben decir todavía, pero los jóvenes ya no han de decir, pero hasta mi época si... a los de abajo les conocen como Alpashoas.

Gregory: ¡Alpashoas...!

Bernardo: Que quiere decir que son ladrones de tierra...

Gregory: ¿A los de abajo?

Bernardo: Sí, a los de Jatun Pamba profundo...

Gregory: Ajá

Bernardo: Y a los de arriba les dicen Hacendalongos, porque dice que son gente que ha vivido en las haciendas.

Gregory: Ajá

Bernardo: Por eso en Jatun Pamba siempre habido como una pelea, entre los de abajo y los de arriba... Nosotros nos hemos identificado más casi toda nuestra familia con los de abajo, porque abajo los de Jatun Pamba profundo!, son más orgullosos de ser andinos, los de arriba no, los de arriba son, ellos vuelta se sienten blancos... porque son amigos de Calderón, por ejemplo ellos siempre han sentido....

(Miranda, la esposa de Bernardo dice a Gregory: Ese es picante [ají])

(Gregory: ¿Está bravo? ¿muy bravo?)

(Miranda: No mucho)

Bernardo: ... han sentido mucho apego a lo que no es indígena...

(Miranda: Eso, ándale ahí probando, probando)

Gregory: Los de Calderón han sido...

Bernardo: Sí, la gente que vive arriba eran muy amigos de los de Calderón, porque Calderón era un centro mestizo. Ahora no sé qué será, me imagino será siendo igual, hoy eso será más multicultural... (Entrevista realizada en febrero de 2013 en un pueblo de Madrid).

En el discurso de Bernardo, que es para mí representativo de un discurso colectivo sobre la construcción de la Comuna, nos habla de una identidad indígena que se asienta en un imaginario colectivo sobre una descendencia de origen andina no mestiza. En ese discurso, las familias han vivido primero en un valle situado al extremo Este de la Comuna (hoy en día todavía existe este valle y son las tierras comunales), y han salido en el siglo XIX, algunas familias para poblar las zonas conocidas actualmente como “Jatun Pamba de abajo”, mientras otras familias

fueron a trabajar en las zonas de "Jatun Pamba de arriba" (cercanas a la Panamericana) ocupadas por haciendas hasta los años 1970¹⁰³.

Las Haciendas y las bases económicas de la división étnica

La Comuna andina de Jatun Pamba pertenece a la Parroquia de Calderón, al noreste de Quito. En la época colonial, a mediados del siglo XVI se estableció en los Andes el régimen de Haciendas, régimen de explotaciones agrícolas que dirigió el proceso de incorporación de los colectivos indígenas en el sistema de producción capitalista y que articulaba las estructuras de dominación, coloniales y nacionales (Suárez Navaz, 2012a). Como lo explica Rodríguez:

La sociedad colonial se configuró más bien con arreglo a un esquema jerárquico, inspirado por los criterios aristocráticos de raíz feudal que provenían de la metrópolis. Se creó un sistema de castas, cuya cúspide estaba regentada por la población blanca, ya fuera de origen peninsular (llamados despectivamente: ‘gachupines’ y ‘chapetones’) o americano (‘criollos’), dos grupos que estaban en conflicto de intereses. Por debajo de estos dos grupos estaban: indios, negros, chinos, judíos... y mestizos. [...] con la llegada de negros africanos esclavos se estableció la idea de que la mácula de la esclavitud se transmitía por la sangre. Fue entonces, en un momento en que el mestizaje no paraba de crecer, cuando se exacerbó una ideología mixófoba que sería cada vez más elaborada (2002: 56).

Esa ideología mixófoba sigue cobrando peso en los estereotipos de las comuneras/os de Jatun Pamba, donde el color de la piel remarca una pertenencia a “lo indígena” que tiene un valor simbólico sobre el cuál volveré más adelante:

Bernardo: [...] les contaba a mis nietos a mí, a mi, yo..., la época más feliz de mi vida fue la niñez..., a pesar que fue difícil para mi porque..., no sé, mi papá..., yo era el más blanquito en ese entonces de la comunidad, casi nosotros hemos sido así un poco blancos..., como la familia Tuza, pero mi

¹⁰³ Las haciendas pertenecieron primero a Curas, según un hijo de antiguo hacendado entrevistado en Quito en julio de 2012 hubieran sido Curas Mercedarios, y luego las tierras fueron vendidas – a finales del siglo XIX – a hacendados. La recopilación de información sobre las haciendas ha consistido en la lectura de textos científicos sobre el tema, y de algunas entrevistas a personas mayores de la Comuna así como una entrevista en Quito con un hijo de un antiguo hacendado, de apellido Redines, que vivió su juventud en la hacienda en los años 40 y 50 del siglo XX. Parte del trabajo participativo que había empezado con jóvenes en Jatun Pamba (que comenté brevemente al final de la introducción) se centraba en corroborar esas informaciones y profundizar el tema de las antiguas haciendas de la Comuna a través de entrevistas pero también de análisis de datos censales de los registros; un trabajo que me gustaría profundizar en el futuro.

papá no, no le gustaba lo blanco, o sea yo no soy blanco pero soy más, más clarito que mis hermanos, entonces mi papá siempre me hablaba, como mi hermana es más morenita, me decía: tu hermana tiene un bonito color, es morenita pero un color bien puesto..., no como tu que eres “bermejo cara pendejo”... (*idem*).

De otro lado, Rodríguez vuelve sobre el significado inicial del término “raza”, que servía “antes de su sentido biológico (a partir de mitades del siglo XVIII) [...] para discriminar los grupos humanos según su condición social” (*ibid.*: 57). Era entonces una variable de diferenciación entre gente “hijodalgo” y la gente que era “de raza”: herejes, villanos, judíos, moros:

Según esto, a la escala de colores raciales corresponderá desde muy pronto toda una escala de funciones sociales, según un esquema que regiría toda la organizacioón social y económica de las colonias. [...] Lipschutz (1975: 241-251) habla del “espectro de colores”, para referirse a que al mestizo, en sus diferentes categorías, le corresponderá llenar las funciones sociales intermedias entre señor (blanco) y peón (indio) (*ibid.*: 59).

Bajo el régimen de Haciendas que había sido mantenido tras la independencia en 1822, se creó a finales del siglo XIX la Parroquia de Calderón. Dirigida por “mestizos”, conllevó la marginalización de las comunidades indígenas (Suárez Navaz, 2012a)¹⁰⁴. En 1937 apareció el régimen de las Comunas bajo la “Ley de organización y régimen de las Comunas” y las comunidades indígenas adquirieron cierta autonomía en la gestión de las tierras, pero no desapareció la dominación política de los “mestizos” de la Parroquia de Calderón (las Comunas siguen dependiendo de la Parroquia). Como explica Waters, dicha Ley de Comunas estipulaba que los/as comuneros/as podían elegir sus representantes legales y nombrar los cargos del Cabildo. Sin embargo, tenían un margen de maniobra muy limitado para negociar con los hacendados y casi nulo con el estado (Waters, 2007: 123). Así, representó un empoderamiento formal de las comunidades indígenas pero no supuso la desaparición de las haciendas ni una transformación de las formas de tenencia de la tierra, que obligaba a los/as indígenas a vender su fuerza de trabajo en las haciendas como huasipungueros (tareas agrícolas) o huasicamac (tareas domésticas) para recibir el

¹⁰⁴ A esta marginalización se le tiene que añadir la violencia simbólica que sufrieron los pueblos indígenas en la región a finales del siglo XIX cuando vendían sus productos y su fuerza de trabajo en Quito donde se invisilizaba su identidad étnica (Guerrero, 1997).

derecho de uso de pequeñas parcelas de las haciendas (*ibid.*). En este mismo sentido, para Suárez Navaz:

The new legislation was framed within the process of liberal modernization to control political activity and to incorporate indigenous communities into a system of political and economic management controlled by mestizo elites. This process was consolidated in the 1940s when the holders of relatively unproductive haciendas abandoned their plantations, allowing for the expansion of private property. Calderon’s indigenous people put multiple family strategies into play, investing in land in hopes of creating a space of economic and territorial autonomy. This was not only an economic strategy, but was produced in a cultural context in which a strong emotional bond to the land and to agricultural labor predominated (Simbaña 1995). The commune members said their parents went into debt to obtain a small area of land, finding it difficult afterwards to demonstrate ownership (2012a: 46).

Como lo vimos en las palabras de Bernardo, la agricultura en Jatun Pamba dejó de ser fructífera, las tierras se volvieron muy poco productivas ya en la primera parte del siglo XX y lo fueron cada vez menos con el crecimiento de Quito y la sucesiva contaminación de los riachuelos que regaban las tierras de la Comuna. Esa poca productividad llevó a la desaparición de la hacienda Santo Domingo situada en las partes centrales y bajas de la Comuna, y los habitantes de estas zonas (que llamaremos “de abajo”) se instalaron en las parcelas y fueron denominados despectivamente en la región como *alpashoas* (“ladrones de tierra” en kichwa). Las personas que vivían en las partes altas (que llamaremos “de arriba”) siguieron al servicio de las haciendas de esta zona y eran llamadas por las familias de abajo, también de manera despectiva, *hacendalongos*¹⁰⁵. Por fin, en 1964, tras varias décadas de rebelión y lucha de las poblaciones subordinadas, se inició el proceso de reformas agrarias en Ecuador, el cual hizo desaparecer las últimas haciendas de la Comuna, y los huasipungueros de cada hacienda pudieron comprar o en algunos casos recibieron diferentes parcelas de las haciendas (Waters, 2007: 126). En los años 1970, la Comuna obtuvo oficialmente el reconocimiento de su identidad indígena, reconocimiento que da hoy en día ciertos derechos a los

¹⁰⁵ *Longo* en kichwa significa “joven”, pero en Ecuador ha llegado a ser usado como insulto, adscribiendo a una persona la identidad de “indio” de manera despectiva. Esto está relacionado a la infantilización de los indígenas en América Latina desde la época colonial. El insulto *hacendalongo* se usa de manera despectiva para denominar a personas que no son “libres”, que trabajan al servicio de los patrones de las haciendas, que no tienen propiedades; mezcla cuestiones de clase con lo étnico.

habitantes, como el de solicitar becas de estudios para minorías étnicas en las universidades. En los discursos de los/as comuneros/as en Jatun Pamba y en Madrid ese siglo de lucha para conseguir derechos y respeto es presentado como una revuelta de las familias “indígenas” de la Comuna contra la explotación abusiva llevada por los “mestizos” de Calderón.¹⁰⁶ En palabras de Suárez Navaz: “For indigenous territories like Jatun Pamba, to be recognized as a legal commune created a level of resistance and a redefinition of identity still relevant today in the narratives of migrants who come from there” (*ibid.*).

Según Waters, la Ley de Comunas de 1937 permitió la elección del Cabildo como representante legal de la Comuna. Eso no quiere decir que antes de esa fecha no existiera una esfera de poder local, más bien se podría decir que la ley vino a institucionalizar y transformar las relaciones de poder entre los grupos familiares de la Comuna.

“Ah, ilos varayuks! ¡Eran para los matrimonios!”

Es difícil volver sobre esta época desde las fuentes orales porque quedan pocas personas que hayan vivido hasta ahora para contarnos su experiencia¹⁰⁷. Sin embargo, hablando con las personas mayores de la Comuna, los *alcaldes* o *varayuks* aparecen en las historias. Decido volver sobre estas figuras de poder porque me permitieron interpretar la reproducción y transformación de las estructuras patriacales a través de la evolución de las estrategias matrimoniales, sobre todo en lo que concierne la reproducción de los patriarcas y la producción de la honradez femenina. Como lo veremos en el discurso de Manuela, los *varayuks*, además de tener que hacer respetar las normas de la Comuna, “eran para los matrimonios”. Pero para poder comprender lo que implicaba, es importante volver sobre la reproducción de los patriarcas según los capitales simbólicos que se valoraban en esa época y según los aspectos materiales necesarios para la producción y la reproducción de las relaciones sociales (Godelier, 1984: 113).

¹⁰⁶ Para detalles sobre las luchas políticas e identitarias en la zona de Calderón, ver Gómez Murillo, 2009, Rodríguez Maeso, 2010 y Suárez Navaz, 2012a.

¹⁰⁷ Un estudio más riguroso hubiera requerido la recopilación de datos censales de la época pero fue en la fase final de mi tesis que consideré la importancia de estos datos, cuando la fase de recopilación ya había acabado. Soy consciente de los límites de mi visión/interpretación, y es una línea de trabajo que mantengo abierta para futuras investigaciones.

Manuela: [A los hombres se les llamaba a todos] tíos. Pasado, por ejemplo, prioste, capitán, sargento... todo eso pasado era un, un hombre bien respetado. Cuando hacían las fiestas, hacían la *misa mantei*, ahí tenía que sentar a la cabecera, ya se sabía que ese señor era ya pasado de todas las fiestas, un hombre bien respetado. Pero ahora aquí no respeta nada.

Grégory: ¿Pero habían varios estatus, tenían que pasar por diferentes nombres?

Manuela: [Tenían que pasar por diferentes] fiestas. Sí.

Grégory: ¿cómo era esto? ¿Cómo era...?

Manuela: Bueno primero, de lo que se casaba, primero era que hacían danzante. Después de danzante, ya nombraban para capitán... Después prioste, con los mayores. Mozo capitán era solo para los jóvenes, no era para casados. Solo los jóvenes pasaban mozo capitán. (Pasa su bisnieto caminando a nuestro lado, acompañado de su yerno y dice: Ese guagua cómo anda con papi.)

Grégory: ¿Entonces... había capitán y mozo capitán, que eran dos diferentes.

Manuela: Dos, sí. Capitán y mozo capitán eran solo los jóvenes que hacían eso.

Grégory: ¿Y después priostes eran solo hombres casados, también?

Manuela: Sí.

Grégory: ¿Y danzante?

Manuela: Danzante eran jóvenes. Cuando uno se casa, lo primero que era de hacer, danzante. De ahí ya para seguir, todo hasta terminar, creo que eran unos seis nombramientos, que tenía. Mi hermano se hizo danzante, pero de ahí ya no llegó a ser más.

Grégory: ¿No?

Manuela: Nosotros nada.

Grégory: ¿Y su padre?

[...]

Manuela: De donde yo me acuerdo, mi padre era danzante, era campeador. Campeador que se visten todo ropa de color... algo alaja (?), el sombrero por cinta (?), y una mano con el acial y el otro con un ramo de flores, pero artificiales, de esos papeles que hacían antes. Ahora hay maravilla de artificiales, antes no había. Y eso era que les guiaba a los danzantes (Entrevista realizada en julio de 2012 en Jatun Pamba).

Según los datos recogidos en las entrevistas, el nivel de poder del grupo familiar se valoraba a principios del siglo XX en relación a la capacidad del patriarca de “ser nombrado” y de subir en una escala de estatus que comenzaba como *danzante* (tras haber contraído matrimonio con una mujer), seguía por *campeador*, *capitán*, *sargento* y *prioste*, y que culminaba con ser nombrado *varayuk*, un cargo al que llegaban muy pocos patriarcas y que denotaba el honor de su casa y la

honradez de las mujeres de la “casa”¹⁰⁸. En palabras de Manuela, el estado último de esa sucesión de “nombres” eran los *varayuks*, también llamados *alcaldes*, hombres/patriarcas cuyo honor se reconocía públicamente, que tenían derecho a obligar las personas a casarse, y cuya responsabilidad más importante según Manuela, era casar a “los enamorados” vigilar a los hogares:

Manuela: Ah ilos *varayuks*! ¡Eran para los matrimonios!

Grégory: ¿Cómo pasaba esto? ¿Cómo era?

Manuela: Eso era antiguamente, me decía mi papito, los alcaldes tenían un bastoncito, con ése andaban así disimuladamente. Donde le veían una pareja, enamorados, esa pareja tenía que casar, así quiera o no quiera. ¿Por qué? Porque ellos eran alcaldes. Y también era para vigilar los hogares, donde haiga pelea, porque antes no se ha oído... yo será porque mi hogar no fue nada de eso que sufrí, que mi padre haiga tenido otra mujer, que haiga tenido otro hijo, no. Mi hogar era bien tranquilo, ícomo se murió mi papito tan temprano! Entonces yo no sabía nada cómo era la vida de juventud. Me decía que cuando hay un hogar que no está “enribando”, que hay peleas o que hay reclamos, o el marido está traicionándole a la esposa, o la esposa al marido, entonces el *alcalde* tenía que irse, de mañanita a cogerle en la cama, hacerles confesar y castigarle y hacerle besar ese bastoncito que les llevaba con imagen¹⁰⁹. Eso... y después ya... ya poco a poco se fue

¹⁰⁸ Uso aquí la noción de “casa” desarrollada por Lévi-Strauss. Propongo aquí la definición que da el antropólogo francés y volveré más adelante sobre el uso que hago de dicha noción, sobre todo relacionado con el mantenimiento de un “nombre” de la casa (bajo la forma de un apodo que se transmite patrilinealmente entre varones) y su importancia en las estrategias de reproducción relacionadas con el patrimonio material: “La maison est d'abord une personne morale, détentrice ensuite d'un domaine composé de biens matériels et immatériels. Par immatériel, j'entends ce qui relève des traditions, par matériel, la possession d'un domaine réel qui peut se traduire, comme chez les Indiens de la côte Nord-Ouest qui m'ont essentiellement servi de référence, par des sites de pêche qui sont la propriété traditionnelle de la maison, ou des territoires de chasse. Plus généralement, si on laisse de côté la structure et l'organisation sociale de la maison elle-même, auxquelles je ne m'attachais pas dans cette définition, on peut distinguer d'une part des biens-fonds, dans l'acception très large du terme, d'autre part des croyances et des traditions qui sont d'ordre spirituel. L'immatériel comprend également des noms, qui sont des propriétés de maisons, des légendes, qui sont également des propriétés de maisons, le droit exclusif de célébrer certaines danses ou rituels, toutes choses qui, à différents égards, concernent aussi bien des sociétés primitives que des sociétés complexes, notamment en Europe et dans la noblesse [...]” (Lamaison & Lévi-Strauss, 1987: 34).

¹⁰⁹ Llevar una “imagen” significa transportar la representación iconográfica de una virgen. El vínculo con la Iglesia Católica es bastante relevante, la mayoría de las fiestas tenían su misa, y los curas eran figuras de poder. Que sean católicos y no protestantes tiene también su relevancia dado que les permitía beber alcohol, una cuestión que sirve de estigma de “lo indígena” en la región, asociado a la borrachera de las fiestas. La llegada a la Parroquia de Calderón de un sacerdote contrario a la organización de las fiestas (tal

desapareciendo los *alcaldes*, porque ellos era para... para los enamorados que tenían que hacerle casar, los hogares que peleaban o que el marido traicionaba, o la mujer traicionaba, también le castigaba. Todo eso, pero después fue desapareciendo.

Grégory: ¿Y quiénes eran los alcaldes? Eran...

Manuela: Nombraban la comunidad. Eran... nombraban a la comunidad viendo qué clase de hogares tiene. Si son de respeto, que no sea él otro de los peleones, que no sea también grosero así con las personas. Esas personas escogían la comunidad y le nombraban (*idem*).

Ese honor representaba entre otras cosas que el patriarca sabía mantener un hogar armónico, sin peleas ni adulterios¹¹⁰, y existían castigos¹¹¹ específicos para esos casos, sobre todo para las mujeres. De otro lado, a inicios del siglo XX era común que un patriarca tuviera viviendo dentro de su hogar a varias familias nucleares formadas por sus hijos (la residencia postmarital solía ser virilocal) que trabajaban en parte para la producción agrícola de las tierras familiares. El hecho de tener un hogar “de respeto”, tanto para los *varayuks* como para los hogares que vigilaban, también significaba administrar adecuadamente las fuerzas entre las unidades familiares de la familia extensa y hacer respetar los roles de cada miembro dentro de una división sexual del trabajo que adscribía a las mujeres las tareas del hogar y otras tareas “feminizadas” y desvaloradas como la venta de alimentos en los

vez por considerarlas como un derroche?) en los años 1930 junto con el paulatino empobrecimiento de las tierras (que disminuye el valor simbólico y material de la agricultura, y por ende de las fiestas celebradas en momentos agrícolas concretos) sin duda jugaron un papel en la desaparición de las fiestas y de los nombramientos que le eran asociados.

¹¹⁰ El adulterio se asociaba sobre todo a mujeres que no eran de la Comuna. En varias historias se mencionan a matrimonios con mujeres de fuera, y se hace hincapié en su “promiscuidad”: que a pesar de estar casada tenían relaciones con otros hombres. Como veremos en el capítulo cinco, la cuestión de la “promiscuidad” como un identificador de una mujer “otra”, en oposición a la imagen de la mujer de Jatun Pamba, tiene importancia en la construcción de la identidad como mujer para jóvenes migrantes viviendo en Madrid.

¹¹¹ Antiguamente, existían castigos específicos para mujeres adúlteras, como se cuenta sobre una mujer de la parte alta de Jatun Pamba (que puede llegar a ser considerada “de fuera”) que se había casado con un hombre de la parte baja: “[...] ella trabajaba en Quito..., y ella había tenido su amante, otro casado, pero este no era de la comunidad [...] le habían cogido a esta chica y nos conversaban todo el mundo porque le habían tenido que llevar al hospital, le habían cogido, la mujer de este chico, y le habían desnudado, y le habían metido ahí... ¡ají! ¡Tenía el rocoto hecho pedazos! Le habían metido en la vagina, entonces la pobre es que se... Gregory: para castigarla era? Hombre: ¡Claro!, ni aguantó y tuvieron que llevarle al hospital, porque el ají como es muy fuerte...” (entrevista realizada en febrero de 2013 en Madrid).

mercados de Quito. Las hijas honradas eran las que trabajaban duro en dichas tareas, no se rebelaban ante la autoridad del patriarca y eran discretas en público; la que no cumplía con esa descripción era (y es todavía) llamada despectivamente *karishina* (literalmente traducido del kichwa por “como hombre”)¹¹². En las estrategias matrimoniales, dichas hijas honradas eran muy valoradas, como lo podemos ver en la propia experiencia de Manuela quien nació a inicios de los años 1930 y se casó a finales de los años 1940:

Grégory: ¿Y cómo fue eh... cómo fue su matrimonio? ¿Fue también con un *alcalde* que le vio con su marido de enamorados y les dijeron de casarse? O... ¿cómo fue?

Manuela: No... Después de la muerte de mi papito, yo me fui a trabajar, porque mi papá era jardinero, que trabajaba con la familia [apellido en inglés] los gringuitos. Él trabajaba. Entonces él, mi difunto padre ya le ha tenido recomendado esta familia. Y algún rato que si a él le pasara algo, que ellos me recogieran a mí. Entonces ellos me llevaron a trabajar como trabajaba mi papá. Medio día pasaba trabajando el jardín. Quitando, barriendo, regando agua, podando las flores viejas, sembrando otras plantas nuevas... ¡en fin! De medio día vuelta me llevaban a dentro, a hacer, a arreglar la casa de los señores. Y yo no conocí nada, yo me casé sin sentir ni qué era de ser enamorada, así.

Grégory: ¿Ah sí? ¿Cómo fue? ¿No le conocía?

Manuela: Y... oía la rumoreada, que... ahora mi difunta suegra, que andaba interesada en mí. Había otra tía también que andaba interesada en mí, porque tenían sus hijos. También mi vecina que vivía abajo, al lado de nuestra casa, también se interesaba de mí, pero jamás me dijeron ninguno de los jóvenes, tus ojos son azules. Así es que yo no supe nada, nada. Oía rumoreadas cuando, como ya le oía las rumoreadas, yo no quería venir a la casa. Un día que bajé a la casa, a las once o doce de la noche, se caen a la casa a pedirme la mano, a mi mamá. Mi mamita, como ser otras madres, como ahora, decir “¿por qué?” O si hace, conocido algo, ¿no? Mi mamita me dijo “tu papá ha dicho, el primer hombre que venga a pedir la mano, aun cuando sea que venden ajo, que venden capulí, ése tiene que ser tu marido. Yo no le voy a hacer regresar de aquí al joven, tienes que aceptar”. Yo le digo que no, porque yo no siento nada, ni le conozco. [...] Así es que vino va, [suspirando] yo le dije que no. Mi mamá me pegó una lástima con una raja de leña que teníamos en tulpá para cocinar adentro. Me pegó, dijo “ahora le acepto, porque el joven no va a regresar aquí después, para que andes que no sé qué, que no sé cuánto”. Bueno, aceptaron. Fueron a llamar a mis tías, mis tías vinieron. A mí me hablaron, “que así tienes que atender

¹¹² Ver el capítulo dos para un análisis de la palabra *karishina*; para el caso de la invisibilización del trabajo “feminizado” ver el capítulo tres de esta tesis y también de la Cadena, 1991.

a tu marido, así tienes que cuidar a tu marido...” iuh! Me acabaron de hablar a mí. Bueno, y así quedó aceptado. Pero ahí recién nos conocimos, pero no pasamos una sola palabra. Y así al otro día él con su mamá se fue, y yo el lunes me fui a trabajar. Un año pasé escondida, por no dejar trincar con mi marido, que es ahora (*idem*).

Fíjense en cómo Manuela trata de resistir frente a la decisión que trata de imponerle su madre. Su forma de negarse a aceptar dicha decisión es esconderse, ir lo menos posible a su casa y quedarse en Quito, en su trabajo:

Pero ya estaba comprometida, porque ya llegó a la casa, a ese tiempo para pedir la mano, iban con mote, con papas cocinadas, cuíe, gallina, chicha. Mi suegra ya había estado preparando todo. Pero me escondía para que no me trinque, que no me vean, pero ahí me trincaron, ahí pidieron la mano [...] Y yo llorando, o sea, que no quería, no sabía nada. O sea, un año pasé escondida así, no venía a la casa. Pasaba en el trabajo, las jefas me decían "Juanita, acéptale, ¿por qué no te casas?" "No, yo no quiero casarme, no quiero casar". A un año de que vino a pedir la mano, me pescó, mi marido [risas]. Por eso digo yo, que me he casado sin sentir ni qué es de ser enamorados, ni qué es andar juntos, ni siquiera, ni siquiera decir que invite a tomar, más quisiera... habría en ese tiempo también cola. No, inada, nada! Y así nos casamos y estamos luchando hasta ahora (*idem*).

Negarse del todo hubiera significado un afrontamiento con las normas y las decisiones tomadas por su madre (bajo la orden de un difunto patriarca) y avaladas por sus tías y tíos. Probablemente hubiese significado para Manuela tener que huir de la Comuna, y ser desheredada, ser llamada una *huairapamushka*, una hija del viento que trae deshonor a la familia y que no es digna de ser pariente¹¹³. De otro lado, enfatiza que su marido la “pescó”, la “trinquó”¹¹⁴, y es una historia que apareció en otras conversaciones también. Performativamente, ¿qué podría simbolizar? Sin duda, lo usa para remarcar que ella no era una *karishina*, no andaba con enamorados. Aunque remarca su agencia en la forma en que se resistió a la decisión que tomó su madre, tal vez

¹¹³ Recordar que *huairapamushka* significa en kichwa “hija/o del viento” y es una palabra que se usa para estigmatizar y denostar a una persona, negándole sus vínculos de parentesco con la Comuna. Ver la introducción de esta tesis para más detalle, y en el capítulo tres traté su articulación con el género.

¹¹⁴ Recordemos que en el cuento sobre el origen del hombre y de la mujer en Jatun Pamba, al inicio del capítulo tres, el hombre trinca a la mujer y a partir de ese momento, la Tórtola, la paloma silvestre, transformada en mujer, ya no puede escaparse. Bernardo, el hombre que me relató el cuento, es familiar de Manuela y ha escuchado numerosas veces su historia.

pueda también servirle para responsabilizar a su esposo: “tú me has elegido, tú has insistido, no vengas a quejarte ahora”. En su frase “estamos luchando hasta ahora”, Manuela esta hablando de una lucha que llevaron como pareja para seguir adelante, educar a varias/os hijos e hijas, formar una familia grande afrontando las vicisitudes de la vida. Tal vez le haya servido para negociar con su esposo el lugar que ha tenido y sigue teniendo en la pareja y en su familia, una mujer con carácter firme, que no se deja pisar, ni por su marido, ni por sus parientes ni por otras personas (más adelante hablaré de un conflicto que tuvo con su hermano).

En su discurso Manuela hace referencia a diferentes conflictos y demuestra que nunca ha bajado la cabeza, y que eso ahora le permite con sus ochenta años estar llevando un pequeño restaurante con dos de sus nietas¹¹⁵. Es más, enfatizar que no se quería casar le puede servir de argumento para mantener su postura como empresaria en los negocios familiares y en la explotación de sus tierras con la inversión de su dinero; pone mucho énfasis en que es “suyo” y no de su marido. Tal vez también haya sido para mostrar a su familia que no quería perder sus derechos como pariente, como heredera de las tierras familiares, de lo que le correspondía, un bien que ha luchado paor mantener y en el cual ha invertido para hacer prosperar a su familia. Explica Van Vleet (2008: 120) que mostrar deseo de casarse puede ser visto, además de demostrar deseo sexual de manera desplazada, como un deseo de ir a vivir con parientes políticos en vez de quedarse con sus parientes cognaticios. Manuela en su discurso demuestra que prefería quedarse con su familia en vez de tener que ir a vivir con sus parientes políticos.

Del testimonio de Manuela podemos destacar otras cuestiones. Primero, que su padre la tenía recomendada a la familia donde él solía trabajar, un capital social que llegará a ser importante para los patriarcas para encontrar trabajos para sus hijos/as, yernos y nueras y entrará en la negociación de las inversiones, a veces pudiendo tener peso en la negociación de la residencia postmarital para que las hijas y los yernos vayan invirtiendo en las tierras del padre de la novia en vez del padre del novio. Volveré sobre este punto más adelante. Segundo,

¹¹⁵ En el capítulo tres mostré cómo el hecho de llevar el restaurante con Manuela le daba capitales a su nieta Valeria para enfrentarse a ciertas normas de sexo/género. Volveré al final de este capítulo sobre las relaciones de reciprocidad y de apoyo que mantiene con sus hijas y nietas

que sus tías, llamadas por la madre para avisarlas del matrimonio, vienen a hablar¹¹⁶ con Manuela para que sea una “buena” esposa, que atiende y cuida a su marido. Se reestablece la división sexual del trabajo y es significativo de que en muchos casos son las propias mujeres, parientes de las generaciones anteriores, que son responsables de mantener dicha división, un tema que trabajé en los capítulos anteriores.

Si volvamos un momento a un extracto de esta misma entrevista que expuse en el capítulo dos, nos contaba Manuela sobre los matrimonios de esa época y sobre la elección de las chicas para contraer matrimonio. Nos comentaba que uno de los criterios para elegir una novia para un hijo podía ser la honradez de la mujer, por no ser *karishina*, por no ser alocada, por traer buena imagen a la familia¹¹⁷, a la “casa”, una mujer que no se rebelará contra la autoridad del patriarca¹¹⁸ o de su suegra. Si recordamos que la imagen de “respeto” en el hogar (relacionada en parte por la imagen de armonía) permite a los patriarcas subir en la escala de nombramientos, tener hijas honradas es una de las necesidades que tiene el patriarca para subir en la escala de estatus (conseguir capital simbólico), y reproducir su familia, su casa, de manera igual o ascendente dentro del mundo social de la Comuna. De esta forma, podrá más fácilmente conseguir alianzas con otras familias de alto estatus, primero porque su propia casa es de estatus alto, segundo porque sus hijas serán valoradas por las otras familias dado que no “traerán problemas” a sus suegros.

Por otro lado, para poder ascender en la jerarquía de estatus y adquirir capital simbólico, era necesario organizar fiestas, lo que

¹¹⁶ En Ecuador, “me hablaron” significa dar una lección, regañar, hablar con autoridad.

¹¹⁷ Del testimonio de Manuela no quiero hacer un cuadro de “cómo se casaba la gente antaño”. Más bien me interpela este discurso sobre los estatus de una persona, un hombre (las mujeres no pasaban por esos estatus, eran “mujeres de...” y tenían menos derechos), y notar la importancia simbólica que tenían ciertas cosas, como la honradez reconocida públicamente, y que para mí forma parte de la “etnicidad local”, unas cuestiones que conforman las normas y los valores asociados a la etnicidad, y que tiene repercusiones concretas en la agencia a través el *habitus*. Que esté relacionado con cuestiones de matrimonio me parece relevante, no tanto por si todos los matrimonios se hacían de esta forma, sino más bien como cuestiones significativas que podían tener repercusiones sobre las decisiones de las personas como veremos más adelante con el caso de Eleonora quien casará dos de sus hijos para respetar el “orden de las cosas”.

¹¹⁸ En el caso de Manuela, su padre, aunque difunto, sigue teniendo autoridad: su palabra es más importante que los deseos personales de Manuela, y la viuda castiga a su hija para que se respete la voluntad del difunto patriarca.

suponía para el patriarca un gasto económico considerable, y requería además tener capital social para apoyar a la organización de dichas fiestas. Los patriarcas necesitaban entonces adquirir capital económico a la vez que capital social y una forma de conseguir estos capitales era a través de las tierras cuyo uso dependía en gran parte de las alianzas matrimoniales.

Tierras y parentesco: la reciprocidad como relaciones de producción

Un conflicto que ocurrió entre Manuela y su hermano es elocuente para el análisis de las cuestiones de herencia en Jatun Pamba pero también se vislumbra en la pelea una crítica a la especulación sobre la tierra. La recién llegada fundación Brethren, una misión evangélica de EEUU que estableció la primera escuela en la Comuna (Suárez Navaz, 2012a), quería comprar las tierras del padre de Manuela, tierras que Manuela había heredado a medias con su hermano. Manuela no quería vender su parte, pero su hermano sí. Para poder vender las tierras, dado que no se podían dividir sin el acuerdo de todas las personas propietarias, Manuela tenía que firmar el contrato de venta del terreno de su hermano. No lo quería hacer porque no quería dividir las, separar la familia, la “casa” de su difunto padre. En su discurso Manuela relata en detalle cómo recuerda los eventos, destacando de manera muy sugerente su agencia en la resistencia:

Manuela: [...] mi hermano me trató mal.

Grégory: ¿Qué le hizo?

Manuela: Me trató mal, dijo que "vos era una huambra mucosa, que no serviste para nada, y ahora que no quieres dividir, no quieres llevar todo el terreno para abajo, abajo te van a dar, lo que aquí te vas a quedar con 20 metros, abajo voy a tener 35 metros". En verdad él tiene 35 metros, y yo aquí tengo solo 20 metros, porque yo no quise irme para abajo.

Grégory: 20 metros... ¿de frente? ¿De largo? ¿De profundidad? O sea, ¿hacia atrás?

Manuela: Así, algo de ciento y pico.

Grégory: Ah, ciento y pico y 20 metros de ancho.

Manuela: Sí, y abajo mi hermano tiene 35. Y por eso peleamos, porque los... bueno yo, le dije a mi hermano, "lo que me toca a mí, déjeme. ¡Lo que le toca a usted lleve! Que no quiere llevar todo, porque es la única oportunidad que dan nuestros señores de darle medio metro en cada metro, que ya es 15 metros más ya es mucho cuento" le digo. Bueno, le digo "yo mi ambición es de la vida, de la salud, yo no me ambiciono la tierra. Yo sé que es madre tierra", le digo, "pero si buenamente da, bueno. Pero tampoco es llegar a la pelea en esta forma". "¡Que no! ¡Que vos no sabes

nada!" "Bueno, por lo mismo que no sé nada, por eso no quiero". Y si yo no firmaba, ellos no podían cambiar. Yo me aferré. Yo dije "no he de firmar y no he de firmar". Con eso, ni ellos así ya instalado abajo, pero si yo no firmaba ellos no podían tener escritura¹¹⁹. Yo casi dos meses no firmé, y no firmé. Mi esposo me convenció. Dijo "¡ah! Para dos hermanos que estén peleando por la tierra no vale" dijo. "Eso es mientras vivir" dijo, "después de la muerte, qué, nuestros hijos botarán vendiendo, botarán regalando", dijo "más ambiciosos", dijo "no vale. ¡Anda a firmar!" "¡No!", le dije, "¿para qué me trató mal? ¿Para qué me dijo que soy una tonta, que soy una muda? Por eso que no me voy para abajo. Porque soy tonta y muda, ahora no voy a firmar". No sé cuántas veces vinieron los misioneros también a rogar que le firme. Al final firmé, por eso tienen ellos allá. Si yo no firmaba, ellos, que tenían abajo, no podían cambiar el terreno. Entonces hace pensar, yo pienso a veces, digo "Diosito mío", le digo "peleando con eso, ahora de muerto".

Grégory: Pero firmó pero se quedó con una parte de...

Manuela: Mi parte, sí, por eso está el restaurante, en 20 metros mío. Y la de abajo, lo que está la biblioteca, era de mi hermano, eso los misioneros hicieron cambio y le dieron 35 metros abajo y yo me quedé con los 20. Yo tenía que firmar la parte de ellos para que puedan llevar para abajo. Si yo no firmaba no podían aquí dividir.

Grégory: Ah, no podían dividir.

Manuela: No. Yo no tengo que firmar, como digo, yo no quise firmar. ¿Cómo más de dos meses estaba que venían los misioneros a rogar? Ahí le dije "que venga mi hermano. Como hermano que venga, ustedes ya no se metan más en esto, porque ustedes han traído problema, a hacer pelearnos, a hacer dividirnos". ¡uf! [suspira], ¡Qué no me rogaron! ¡Qué no me...! Hasta se pusieron a orar, que me dé el corazón, que no sea así tan dura para que yo firme, pero yo no quise, no quise. Mi marido me convenció. [...]. Hasta por último dije "bueno Diosito, voy a firmar". Firmé. Ahí avanzaron ya, cambiarse, si no, no podían. ¡Ahí nos dividieron la familia! Todos andaban "¡bravo!" mi hermanito, y todo lo que él era de escuela, yo no. Yo no he tenido ni un día de escuela, pero ni así yo quería así saludar, acercar. Me veía a mí, más bien se daba media vuelta, se iba. Yo sufría, lloraba. Tchucha hermano, hasta ahora me da pena, porque no tengo otro hermano o hermana a quien visitar, a quien ir a ver. Solo tengo a mis hijos, mis nietos, mi marido. Y mis sobrinas que están aquí. ¡Aix! De ahí sí me, a veces sí me siento sola. Yo le digo a mi marido "vos tienes hermanos", le digo "de ser tantos hermanos, creo que ustedes se aborrecen", le digo "¿por qué no los vamos a visitar? O por lo menos llama por teléfono, saludar. En cambio yo no tengo a nadie. Así tan le llamo por teléfono a mis sobrinas, acá mi hija, así. Así por cuestión de terrenos tuvimos gran discusión (*idem*).

¹¹⁹ La "escritura" es el nombre que dan las personas de Jatun Pamba al título de propiedad de la tierra.

¿Que podemos interpretar de este extracto de entrevista? Primero, que tanto las mujeres como los hombres heredaban: en este caso Manuela tiene la misma cantidad de tierra que su hermano, aunque parece que su hermano también heredó de su padre otra parcela (este dato aparece superficialmente en otro momento de la entrevista). Segundo, que las tierras más cercanas a la panamericana ya empezaban a tener más valor que las de más abajo, sobre todo si estaban situadas cerca de la calle principal (como en el caso de las tierras de Manuela). La ubicación de las tierras comenzaba a ser más importante que su rendimiento agrícola, y se podía hacer especulación con ella, un cambio del uso que suponía que estaban cambiando las condiciones de acceso a los recursos y los patrones de integración de los procesos económicos¹²⁰.

Podemos interpretar según el discurso de Manuela que, hasta más o menos la época de la juventud de Manuela (los años 1930), la tierra era un bien que proporcionaba una integración entre los miembros de la familia, y su división (física pero también simbólica) supondrá para Manuela mucha tristeza. ¿De qué forma se hacía esta integración?

En esa época, las actividades económicas en la Comuna se centraban sobre todo en una agricultura de subsistencia. Las familias de Jatun Pamba de abajo habían logrado apropiarse de una gran porción de tierras no usadas por las haciendas de la parte alta y las alianzas matrimoniales representaban un acceso al uso de la tierra.

De un lado, los derechos de tenencia se regían por las herencias cuyas reglas no discriminaban (por lo menos formalmente)¹²¹ ni por

¹²⁰ Por patrones de integración de los procesos económicos entiendo los tres principales patrones de institucionalización de la actividad económica que propuso Polanyi (1957): reciprocidad, redistribución e intercambio. En esta tesis usaré “normas de reciprocidad” para hacer referencia a las normas prevalecientes en el patrón de integración homónimo desarrollado por Polanyi aunque haya cambiado dicho patrón de integración en la Comuna.

¹²¹ Sin embargo, las normas y prácticas de herencia son procesos complejos en los que entran diferentes cuestiones como las estrategias para no dividir las tierras. Ver entre otros Bourdieu y Lamaison, 1985; de la Cadena, 1991 y Narotzky, 1991. En las normas y prácticas de herencia en Jatun Pamba no vi diferenciación por sexo o por edad. Sin embargo, dado que no he podido hacer un estudio riguroso de dichas prácticas a través del análisis de registros catastrales de la época, no puedo descartar, y de hecho defendería esta hipótesis, que había, y tal vez todavía haya, preferencias para los varones: suelen entrar otras variables en las negociaciones de herencia, como el hecho de que la persona tenga su casa construida en el terreno familiar, y dado que antes se favorecía la virilocalidad (tal vez por no dividir las tierras), es probable que los varones hayan sido

sexo ni por edad. De otro lado, los derechos de uso de la tierra en diferentes comunidades indígenas andinas se organizaban en un sistema de relaciones de reciprocidad dentro de las relaciones de parentesco, sean parientes “consanguíneos”, afines o simbólicos (compadres/comadres). Este mismo sistema de relaciones de reciprocidad también permitía al patriarca a tener acceso a la mano de obra para trabajar sus tierras¹²²: las familias emparentadas se debían apoyo mutuo y aunque una novia se iba a vivir en las tierras de su familia política tras contraer matrimonio, el padre de la novia podía solicitar el trabajo de su yerno; el tener tierras también puede haber sido un argumento de peso para negociar una residencia postmarital uxorilocal para las hijas de un patriarca. Los matrimonios permitían ampliar las relaciones de alianza con parientes afines (parientes de la pareja) y simbólicos (padrinos y madrineros de la boda). Al representar capitales económico (producción agrícola) y social (relaciones de reciprocidad), las tierras eran la principal fuente de capitales, y por ende permitían a los patriarcas ascender en estatus. Las tierras aportaban los aspectos materiales necesarios para la producción y la reproducción de las relaciones sociales de parentesco y, por extensión, aportaban los capitales económicos y sociales necesarios para la obtención de los capitales simbólicos. Retomando un concepto desarrollado por Godelier (1973), las tierras de la Comuna eran el espacio que el mundo social de la Comuna reivindicaba como lugar donde encontrar las condiciones y los medios materiales para su existencia y su definición, y lo hacían con normas de reciprocidad.

históricamente favorecidos en los procesos de transferencia de derechos de tenencia de la tierra, por lo menos habiendo recibido las parcelas más cercanas a las calles.

¹²² Mi análisis sobre los derechos de uso y las relaciones de producción se basa en parte en la comparación de los datos de Jatun Pamba (que pude construir en entrevistas y conversaciones informales a personas mayores de la Comuna) con el trabajo de Sánchez Parga, 1984. En su estudio sobre la relación entre parentesco y estrategias de reproducción, principalmente relacionadas con la tenencia de la tierra, en una comunidad rural andina ecuatoriana, el autor menciona que: “Es en este preciso sentido que el parentesco, y muy en concreto las alianzas matrimoniales, se manifiestan como un “espacio productivo”, y por ende como una estrategia de supervivencia que permite no sólo una forma de acceso a la tierra sino un acceso diversificado a diferentes parcelas en distintos lugares o microecologías dentro del territorio comunal. [...] A pesar de una regulación del incesto, que prohíbe las alianzas entre parientes cercanos, primos carnales, y también del reducido número de grupos familiares, se ha comprobado en Salamalag Chico una fuerte endogamia, la cual se orienta hacia el control de la tierra comunal y de las parcelas familiares, para mantener ambas dentro del uso de la misma comunidad” (Sánchez Parga, 1984: 173).

En ese sentido, podríamos decir que la estructura de parentesco organizaba la infraestructura puesto que definía las relaciones de producción bajo normas de reciprocidad entre familias emparentadas¹²³. Según Godelier (1973), cuando una estructura organiza la infraestructura, esa estructura organizará todas las demás relaciones sociales también. Lo llama la “causalidad estructural”, una jerarquía funcional entre las diferentes estructuras sociales que componen una sociedad. Me parece interesante usarlo aquí, aunque como ya dije se trata de reflexiones explorativas. Emito una hipótesis: la disposición del parentesco en Jatun Pamba a principios del siglo XX tendía a construir relaciones sociales basadas en normas de reciprocidad, una red de apoyo mutuo entre parientes que regulaba las relaciones de producción y que, al “extenderse” a todas las relaciones sociales dentro de la Comuna, sancionaba moralmente los movimientos de transferencia de bienes y servicios con normas de simetría a la imagen de la teoría del don definida por el antropólogo Marcel Mauss (1923): el don provoca un contra-don, y en la definición de la naturaleza del don no son dissociables las cosas y las personas, las relaciones materiales, sociales y espirituales (ver también Narotzky, 1997: 43-4). La expresión de tristeza de Manuela en cuanto a la división de su familia cuando se “intercambia” la tierra heredada de su padre podría leerse como la pérdida de lo que une a los miembros de una familia en una relación indivisible entre personas y tierras, y también lo que integra la familia a la Comuna a través de las diversas alianzas matrimoniales y de las normas de reciprocidad: las disposiciones de la reproducción comunitaria, de su existencia social.

En todo caso, no me parece demasiado arriesgado decir que la importancia económica, simbólica y social de las tierras influenciaba las estrategias matrimoniales, y la concentración de los mismos apellidos

¹²³ Las normas de reciprocidad en la cosmología andina no son solo representativas de las relaciones de parentesco, también organizan las relaciones con la tierra y el mundo espiritual (Bastien, 1978). Podría ser que la estructura religiosa fuera más importante que el parentesco y que las normas de reciprocidad deriven de lo religioso hacia todas las demás relaciones sociales y no del parentesco. Muchos autores han remarcado la importancia del mundo espiritual en los Andes y de cómo estructuró el Estado incaico (ver entre otros trabajos los de Meillassoux, 2001 y Zuidema, 1964). Me cuesta tomar una posición contundente sobre el tema, así que prefiero dejarlo diciendo que considero que las normas de reciprocidad tenían una relativa importancia en la organización de las actividades económicas en Jatun Pamba a inicios del siglo XX, y que todavía son muy importantes en las normas que sancionan las relaciones de parentesco como lo he mostrado en el capítulo tres; un tema que profundizaré en el capítulo cinco.

en unas zonas concretas de Jatun Pamba es otro indicio de esta correlación.

Concentración de apellidos en las tierras y formación de las “casas”

La Comuna de Jatun Pamba está dividida en diferentes barrios, y las comuneras/os asocian las familias con un barrio concreto, una zona específica o con el número de la parada de bus más cercana a la zona. También existen fronteras psicológicas, como las “4 esquinas”, un cruce entre la calle principal que atraviesa la Comuna de oeste a este y la carretera que lleva a Calderón (separan parte de arriba con el centro), luego el Mercado separa el centro de la comuna con la parte de abajo donde están las canchas de fútbol y el valle (las tierras comunales) abajo de todo (en ese sentido, se puede considerar a la iglesia, al cementerio y a la cancha de fútbol como otra frontera que separa la parte baja de la zona del valle). Al inicio de la Parte III de esta tesis pueden encontrar un dibujo del mapa de la Comuna. Para remarcar la asociación de las familias con ciertas zonas de la Comuna, es elocuente ver cómo en una entrevista cuando pregunté por una persona y por su apellido, las personas con quien hablaba remarcaron rápidamente la zona de donde provenía:

Grégory: ¿Sabe si Marco se casó?

Manuela: ¿Marco Coyago?... Sí.

Grégory: ¿Con quién se casó? ¿Se acuerda?

Manuela: Oh Dios, sé que [su mujer] se llama Maruja, pero ¿cómo será el apellido de Marujita?

Hija de Manuela: Híjole... es que así a veces con los nombres no... es la señora que le estábamos diciendo, que nos venden las tripas para la comida... Maruja... ¿qué será?... ¿Sisalema no será?... De por abajo son...

Manuela: Sisalema será porque... Sisalema [es] su hermana.

Hija de Manuela: ¡Ah claro! Pues... ¡Sisalema! Sisalema es.

Grégory: ¿De por abajo dice?

Manuela: Sí, alrededor... de parada siete. Pero vive aquí no más, es viuda ya, Marco Coyago ya es muerto (*idem*).

Para referirse a una familia, se dirá por ejemplo que los Chilimba son de la zona de los dos puentes, que los Machay son de la parada 5, etc. En realidad entre comuneros/as se hará mención más a menudo al apodo que al apellido, que permite diferenciar más específicamente las familias dado que muchas ya tienen el mismo apellido, y son primos/as pero viven en diferentes zonas; así, los Chilimba “misi” serán del barrio

San Vicente pero sus primos/as son de la zona de los dos puentes (dos zonas colindantes que antiguamente debían pertenecer al abuelo o vis-abuelo Chilimba). Es muy común, cuando se pregunta por alguien, que las personas mencionen primero su apodo y su ocupación económica (sobre todo si esta relacionado con la venta de comida o de servicios, de oficios particulares como catering, conductor de bus o taxi, etc.) y que luego traten de recordar de qué zona proviene su familia, como lo vemos en el extracto de entrevista donde Manuela y su hija cuando tratan de averiguar el apellido de una mujer.

Los apodos para las mujeres son “personales”, en el sentido que no se pasan de una generación a otra, de una persona a su descendencia. Sin embargo, los apodos de los varones pueden transmitirse de manera patrilineal, los hijos heredan muchas veces del apodo de su padre, aunque también se les puede adscribir un apodo personal. De esta forma, los hijos de Manuela tienen el apodo “Calpi” porque su marido y los hermanos de su marido heredaron de este apodo cuando comenzaron a jugar al fútbol: corrían muy rápido y eran muy buenos jugadores, ágiles. Sin embargo, el suegro de Manuela llevaba como apodo un nombre mestizo, en referencia a su padrino de bautizo, un mestizo de una Comuna vecina. El hermano de Manuela tenía como apodo “papelito” porque cuando era joven era muy delgado y se “volaba” (se caía fácilmente) cuando le empujaban durante un partido¹²⁴. Sin embargo, los apodos no suelen permanecer más de dos o tres generaciones, y la producción de nuevos apodos permite diferenciar las diferentes ramas colaterales de una familia extensa; es decir, la descendencia del patriarca se divide en nuevos grupos formados por sus hijos y/o nietos que llevarán nuevos apodos. Es en este sentido que uso la noción de casa que desarrolló Lévi-Strauss y que me servirá para mostrar la evolución de las estrategias de reproducción a través el proyecto migratorio:

[...] quelque chose d'essentiel se passe quand des groupes de descendance se scindent et que leurs segments se soudent avec des segments d'autres groupes, pour donner naissance à des unités d'un nouveau type résultant de ces recombinaisons. C'est à ce type d'unité qu'il y a quelques années j'ai proposé d'appliquer le terme de maison. Celle-ci se perpétue en transmettant son nom, sa fortune et ses titres en ligne directe ou fictive

¹²⁴ Muchos apodos están relacionados con el fútbol, un deporte que ha sido importante en la construcción de la Comuna, y que lo ha sido en la construcción de los espacios comuneros en España. Es un tema del cual hablaré un poco más en el siguiente capítulo.

tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance et le plus souvent des deux ensemble (Lamaison & Lévi-Strauss, 1987: 35).

El hecho de que las familias de un mismo apellido sean asociadas a una zona concreta de la Comuna se debe a que ha habido una concentración de apellidos patrilineales en dichas zonas, por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XX. Esta concentración podría ser el fruto de unas reglas de herencia diferencial entre hermanos/as¹²⁵, pero no parece ser el caso aquí, o por lo menos no queda constancia. Además, las tierras parecen haber sido repartidas sin discriminación aparente de sexo desde (por lo menos) los años 1930, y en ese caso una residencia postmarital virilocal tampoco permitiría no dividir las tierras. Si las mujeres han sido herederas antes de 1930, una forma de mantener una concentración de las tierras familiares sería a través de matrimonios entre hermanos/as de una familias con hermanos/as de otra, y de hacer un acuerdo para mantener las tierras dentro de la línea agnaticia¹²⁶.

Las personas mayores de Jatun Pamba que entrevisté comentan que, a inicios del siglo XX, la mayoría de los matrimonios eran concertados. Algunas personas comentan que sus padres a veces ya tenían previsto casarles con hijos o hijas de los/as vecinos/as:

“[...] Pero digo también, creo que los padres de aquellos tiempos también, a veces, se reunían entre los vecinos y en obras de, tomándose los tragos, hacían eso... Porque mis hermanas se casaron, yo no supe que estaba planificado. Y, había una vecina allí que tenía dos hijas, preciosas. Una llamada Alicia, y la otra Charo. Y entonces mi papá me dijo que yo tenía que casarme con la Charo. Y mi hermano tenía que haber sido casado con la Alicia. Pero un bendito día estábamos, potente cebada, que antes había que romper, ¿no? De un duro ahí que se hacía una cancha para golpear la cebada. Entonces esas dos chicas pasaron con sus padres despidiéndose, que se iban al hospital, no volvieron nunca más, las dos murieron en el hospital. Porque si hubieran vivido, no sé, mis padres tal vez hubieran cumplido con eso, yo qué sé” (Hombre de 65 años, entrevista realizada en Jatun Pamba, junio de 2012).

¹²⁵ Por ejemplo un primogénito que heredaría de un 80% de las tierras como en el caso documentado por de la Cadena (1991). Bourdieu (1972) y Narotzky (1991) han documentado casos de privilegio de los primogénitos en determinadas sociedades europeas.

¹²⁶ Una posibilidad que fue documentada en los Andes por Sánchez Parga, 1984.

En la Comuna he podido registrar un caso en la familia de Claudio, en la generación de su abuelo Gerardo¹²⁷, aun con personas vivas, en el cual varios hermanos/as de Gerardo se habían casado con hermanos/as de otra familia, un tipo de “intercambio” de hijos/as que permitía evitar la minifundización de las tierras¹²⁸. Para Jatun Pamba, dispongo de pocos datos sobre las generaciones anteriores a los años cincuenta, pero ese tipo de alianzas entre familias que tuviesen tierras colindantes y la contracción de matrimonios entre varios hermanos/as de cada familia podría haber sido una opción para la concentración de las tierras y podría explicar la concentración de las tierras¹²⁹. Por otro lado, los *varayuks* tenían derecho a obligar a los/as jóvenes a casarse si era sabido que eran novios, una costumbre que solía favorecer los matrimonios entre personas con mucha proximidad geográfica, otro factor que explicaría la concentración de los apellidos patrilineales en ciertas tierras y una endogamia entre parientes lejanos dentro del mismo apellido. Es probable que esta costumbre haya ralentizado el

¹²⁷ Ver el genograma III al inicio de la Parte III en el cual presento la familia Cuiba. En el lado derecho del genograma se pueden ver tres matrimonios realizados entre hermanos/as de las familias Cuiba y Pilatuña.

¹²⁸ De su lado, la antropóloga Carmen Muñoz Bernand (1996) en su estudio sobre los nombres de pilas en los registros civiles desde el siglo XVIII documenta la práctica de concentración de apellidos en una Comuna del Sur del Ecuador, al igual que el antropólogo José Sánchez Parga (1984: 175-6) para la Comuna que ha estudiado en el centro del país, una práctica que se hacía para frenar la minifundización según Muñoz Bernand y Sánchez Parga. Como lo menciona Sánchez Parga en su estudio: “La concentración de apellidos de los troncos patrilineales [...] muestra que dichas alianzas tienden a establecerse en torno a las familias más extensas, procurando mantener la propiedad de la tierra dentro de un parentesco ampliado, a fin de compensar el minifundio y evitar las divisiones o repartos de las parcelas familiares” (*ibid.*: 174). En cuanto a Muñoz Bernand, explica también algunas estrategias matrimoniales comunes en la sociedad incaica: “El matrimonio con la hija del hijo del hermano de la abuela paterna supone un ciclo de tres generaciones. Como Lounsbury lo señala apropiadamente, este modelo no era el único que existía en épocas incaicas pero sí desempeñaba un papel dominante” (1996: 235). Esta reproducción de alianza permitía también concentrar las tierras dentro de apellidos de tres troncos patrilineales. No encontré prácticas que suponen la reproducción de un sistema de parentesco precolombino, como esta preferencia matrimonial o la filiación paralela mencionada por Silverblatt (1990), así que no profundicé en esa línea.

¹²⁹ No he encontrado casos en las generaciones posteriores, pero la desaparición de esta práctica podría estar relacionada con la transformación del valor de la tierra (dado que perdió importancia el modo de producción agrícola en relación al modo de producción capitalista y que la venta de la fuerza de trabajo suplantó a las relaciones de reciprocidad) y la búsqueda/priorización de otros capitales en épocas más recientes como explicaré en los apartados siguientes.

proceso de minifundización de las tierras en Jatun Pamba¹³⁰ y que haya fortalecido el sentimiento de pertenencia de las familias a sus barrios respectivos.

Desde el punto de vista de las estrategias matrimoniales, en las alianzas entran en juego los respectivos capitales de las familias según lo que se valora en el mundo social estudiado¹³¹. En el caso de Jatun Pamba, de un lado, el honor de la casa dependía (hasta la desaparición de las fiestas) de la capacidad del patriarca de subir la escala de nombramientos y lo conseguía principalmente a través de las tierras que le daba capital económico y social; de otro lado, hemos visto que ha habido una concentración de los apellidos patrilineales en zonas concretas de la Comuna, lo que permite pensar que las estrategias matrimoniales trataban de evitar la minifundización y que valoraban los capitales asociados a las tierras, aunque también vimos que se valoraba la honradez de la novia. De otro lado, como lo expliqué antes las relaciones de producción se organizaban en un sistema de relaciones de reciprocidad dentro de los vínculos de parentesco, sean parientes “consanguíneos”, afines o simbólicos (compadres/comadres). Los matrimonios permitían ampliar las relaciones de alianza con parientes afines (parientes de la pareja) y simbólicos (padrinos y madrineros de la boda), y ampliar la red de parientes susceptibles de apoyar en los trabajos agrícolas. Por fin, las alianzas organizaban los derechos de uso de las tierras. En ese sentido, sostengo que los vínculos de parentesco organizaban la infraestructura puesto que definían las relaciones de producción bajo normas de reciprocidad entre familias emparentadas.

En resumen, el poder del grupo familiar se instituía por el capital simbólico del patriarca. Vinculado con el mundo indígena, adquirir ese capital suponía entre otras cosas la ascensión en la escala de

¹³⁰ Al obligar los/as jóvenes enamorados/as a casarse cuando se les veía paseando por las calles de la Comuna, es muy probable, que muchos/as de ellos/as hayan vivido en el mismo barrio o en las mismas zonas de la Comuna (Rodríguez, 2002, explica que la proximidad geográfica es un factor importante en la elección de pareja), y podría haber evitado un parcelamiento demasiado grande de las tierras al favorecer la reproducción en el tiempo de alianzas matrimoniales entre las mismas familias dado que una endogamia entre familias cuyas tierras son colindantes permitiría hacer acuerdos para intercambiar y no dividir las tierras familiares, una práctica documentada por Muñoz Bernand (1996), de la Cadena (1991) y Bourdieu (1994).

¹³¹ Bourdieu mostró por ejemplo la importancia de las tierras en el Bearnés, mientras que en Cabilia las tierras era un capital secundario y primaba el honor de la casa, un honor que no dependía de las tierras (Bourdieu & Lamaison, 1985).

nombramientos que, como lo acabo de explicar, hacía imprescindible disponer de capital económico y social a través de las tierras. Las estrategias matrimoniales buscan reproducir socialmente la familia para que pueda mantener su posición y su rango dentro del universo social en cuestión (Bourdieu & Lamaison, 1985) y por eso la captación de tierras seguramente cobraba en Jatun Pamba un lugar importante en dichas estrategias. Por otro lado, las estrategias matrimoniales entre familias de Jatun Pamba permitían ampliar el círculo de parientes y fortalecer las relaciones de reciprocidad que formaban la base de las relaciones de producción.

Ahora es importante mencionar que las antropólogas Carmen Muñoz Bernand (1996) y Marisol de la Cadena (1991) han mostrado que podían coexistir en las estrategias familiares dos direcciones aparentemente contradictorias: la de conseguir capital simbólico y social en la esfera mestiza a través el matrimonio con una persona mestiza y la alianza a su familia, y, viceversa, la que hemos analizado hasta ahora, crear o reforzar alianzas con familias indígenas. Como veremos la disparidad de grado en que se combinaron estas dos estrategias agudizó las diferencias étnicas entre las familias de Jatun Pamba “de arriba” con las “de abajo”.

La relación con el mundo urbano y las inversiones familiares

El peso simbólico de los apellidos

Un apellido muy característico en la parta alta de Jatun Pamba es el de Barahona, asociado a antiguos hacendados y refiere directamente a una identidad mestiza. Esas alianzas suponen una ascensión en la escala étnico-racial regional donde lo indígena y lo negro eran los eslabones más bajos (Cervone, 1999), y algunas familias de las zonas de arriba de la Comuna usaron de ese capital simbólico para salirse de la condición indígena; volveré sobre este punto en el apartado 4. Pero no todas las familias tienen un apellido mestizo y eso no les impide definirse como mestizos. Sin embargo, al tener un apellido indígena, esas personas serán definidas en Quito como personas indígenas, llamadas de manera despectiva “longos”; las adscripciones a identidades étnicas, autoadscripción o por interlocutores, dependerá del contexto social de la interacción.

Me llamó mucha la atención el discurso de una joven de Jatun Pamba, cuyos familiares se autodefinen como mestizos, pero que tienen un apellido indígena. Isabela tiene veintidós años, vive en la parta alta de Jatun Pamba, se considera indígena (lo que llama la atención sobre las diferencias de adscripción étnica intrafamiliares), y explica su sentimiento de pertenencia a la Comuna recordando su implicación en el conflicto acerca de la construcción de un basurero en una quebrada de la Comuna al final de su infancia, pero remarca en su discurso que lo que más la marcó fue la discriminación que sintió cuando se fue a un instituto en Quito¹³². Esa discriminación pasaba por reconocerla como proveniente del campo, y asociar su apellido con un origen indígena:

Grégory: ¿Sentías una gran diferencia con tus compañeros?

Isabela: Mucha, mucha mucha mucha porque eran dos vidas totalmente distintas, lo es incluso [...] El campo era "iguau!" para ellos, ¿no? Para mí era normal, ¿no? Entonces yo decía "bueno..." Y también había esta discriminación por los apellidos y esas cosas.

Grégory: ¿Ah sí? ¿Qué apellidos?

Isabela: Ponte si eres Guanoluisa y ellos eran Guarderas o eran... [piensa] o eran Betancourt. Apellidos así, ¿no? Aunque existían también personas de las periferias de Quito, ¿no? Existía bastante esa discriminación de quién es indio, de quién es longo, como te dicen, ¿no? Y yo decía "ah bueno" o sea si estaba, o sea quién era alto, rubio y esas cosas. Y yo decía, bueno, te pintabas el pelo, ¿no? Es por eso son rubias, ¿no? Pero... existió bastante eso, ¿no? Eso era lo que como que me chocaba mucho, ¿no? Como que fue un cambio bastante fuerte. No es, no les importabas mucho, como que te discriminaban y todo eso (Entrevista realizada en julio de 2012 en Jatun Pamba).

Esa cuestión de la procedencia étnica de los apellidos en Jatun Pamba representa una de las estrategias de reproducción dentro de muchas otras, y está entrecruzada con cuestiones económicas y de clase, y como en otros casos de la sierra ecuatoriana, incluye dos prácticas que en un principio parecen contradictorias: el matrimonio entre personas de mismo apellido y la captación de un apellido “blanco”, “español”.

¹³² En Ecuador los apellidos son muy importantes, son un estatus que una persona lleva con ella misma. Recuerdo que durante mi primera estancia en Quito, en 2004, con la familia del ex-novio de mi hermana, cada vez que hablaba de un amigo la madre de mi ex-cuñado me preguntaba por su apellido, y cuando se lo decía trataba de ver de qué familia venía. A veces me parecía que aunque no conociera la familia, solo por como le sonaba el apellido, se inventaba que lo conocía y que entonces podía hacerse una idea de donde provenía su familia.

Así, del estudio de los genogramas, se puede ver la tendencia endogámica de los matrimonios entre personas con apellidos no españoles, de origen incaico o caranqui¹³³, pero también aparecen algunos apellidos españoles. Entre las familias con las que trabajé en las cuales hay personas con apellidos españoles, se remarca esta alianza con el mundo mestizo a través de hechos “biológicos” como enfermedades hereditarias, o como la piel blanca y la estatura más alta y fuerte, condición física asociada a los mestizos. Como explica Muñoz Bernand:

[Mis investigaciones] revelan la existencia de una endogamia patronímica dentro de un sistema más complejo de alianzas. En realidad hay que concebir dinámicamente las uniones matrimoniales, como estrategias diferentes utilizadas por los indígenas para obtener, por medio de una progenitura relativamente numerosa, el máximo de ventajas dentro de esferas de valores distintos e inclusive, contradictorios: reunión de tierras dentro de un mismo grupo, intentos de “salirse” de la condición indígena, deseos de aumentar el número de relaciones sociales y de influencias, etc. [...] Dicho de otro modo, cada grupo patronímico [...] pone en acción una doble estrategia cuyos objetivos son radicalmente distintos: por un lado se refuerzan los vínculos de parentesco con determinadas familias [...] por otro lado, se acrecienta el radio de influencia de la familia fomentando todo tipo de alianzas, aún con foráneos (1996: 232).

La misma autora expone la hipótesis de una relación entre estatus y comportamiento matrimonial. Autoras como Muñoz Bernand o de la Cadena han mostrado una correlación entre poder y control de relaciones sociales más amplias donde el matrimonio con personas de fuera denotaría un estatus más elevado.

En la familia de Bernardo nunca obligaron a sus hijos ni a sus hijas a casarse con sus parejas, más bien fue al revés, les prohibieron casarse con ciertas personas:

Gregory: Pero a que, a lo mejor era que usted era hombre pero si usted hubiese sido mujer?

Bernardo: No, es que tampoco le obligaron a que se case mi hermana...

Gregory: ¿No?

Bernardo: No, no, más bien no le dejaron que se case mi hermana Gabriela

¹³³ Existen varias teorías sobre la población de la zona, y la que predomina actualmente es que eran de origen Kitu-Kara, fruto del encuentro entre las poblaciones caranquis (o karas) y las kitus. Los apellidos de origen preincaico se suelen denominar caranquis. Para un estudio sobre apellidos y estrategias matrimoniales en comunidades indígenas del Ecuador ver Freire, 1996.

Gregory: ¡Ah ya!, pero eso no, era porque era un hombre fuera de Jatun Pamba....

Bernardo: Sí, sí, sí, sí porque era un chiquillo, entonces los chiquillos eran mal vistos ahí en la [...] mis padres no le dejaron casarse...

Gregory: ¿Cómo así un chiquillo? Un....

Bernardo: Chiquillo se dice a los que no son de la comunidad, a los que son mestizos...

Gregory: Ah, ¿sí?

Bernardo: Sí, a eso les dice chiquillos...

Gregory: Porque que chiquillo por....

Bernardo: No sé..., en Jatun Pamba tienen la costumbre de decir chiquillos...

Gregory: Ajá, es que yo....

Bernardo: A todos los que son... que no son de la comunidad, a los que son por ejemplo... a otro indígena, a un Otavaleño, a un Salazaca no le van a decir chiquillo... pero si a un mestizo... los mestizos son chiquillos (*idem*).

Sale el tema de matrimonio con persona de fuera de la Comuna, y es evidente que, si es de fuera, tiene que entrar en juego otra cuestión, la de clase. Adquirir un apellido de fuera, blanco, no es solo una cuestión de apellido, sino que tiene que ser de “buena familia”. Un mestizo sin dinero no tiene mucho interés. Aquí vemos que los padres consideraban al novio de fuera como un “chiquillo”, un mestizo, pero el uso de la palabra “chiquillo” es elocuente, además de marcar una diferencia étnica, remarca una cuestión de “más pequeño”, de clase social más baja. En esa cuestión de clase, entra la imagen, el vestirse bien, no tanto en vestirse con la vestimenta tradicional, pero vestir el traje, ser elegante. Sigue explicando la desilusión del padre cuando su hija se casó (a escondidas de sus padres) con su novio quiteño que había rechazado el padre:

Gregory: Su padre era muy trajeado y el chiquillo no, no vestía bien o cómo...?

Bernardo: Era eso... porque mi papá decía... hasta recién hace 5 años cuando ya se casó mi hermana y de haber conversado con mi papá, se había puesto a llorar. Cuando yo bajé a Ecuador, mi padre me dice... dice que “que pena, una chica como Gabriela dice, muy guapa, muy trabajadora, graduada... casarse con ese... mequetrefe, chiquillo, no sabe ni vestirse, es un mamarracho... y que fuera con mis sobrinos” dice. Por ejemplo mi papá se sentía muy orgulloso de mis primos, eran muy, así, de traje, son muy altos...

Gregory: ¿Sí?

Bernardo: Muy blanquitos... Rubén, ¿se acuerda de Rubén? Que fue compañero de Kichwa en el primer curso [se refiere a un curso al que participé que fue organizado por la SENAMI, en Madrid, en el año 2012]?

Gregory: Ah, ¡sí!

Bernardo: Entonces él es mi primo, los hermanos de él, entonces son así como altos, gordos, blancos. Entonces ellos siempre utilizan trajes y corbatas. Un primo mio tenía hasta un Mercedes Benz... a no sé si seguirá teniendo o ya vendería...

Gregory: Ah!

Bernardo: Entonces él amaba mucho eso, ¿no?, la buena presencia. Entonces como el marido de mi hermana Gabriela hasta ahora es así como era siempre, como es torero de la calle entonces él andaba con su gorrito, con sus camisetas rotas, pantalones sin planchar... eso a mi papá, eso era la muerte para él (*idem*).

De otro lado, para el padre de Bernardo, si un novio tiene que vestir bien, una novia tiene que cocinar bien. Su padre le decía a Bernardo y a su hermano de elegir bien su mujer, que sea una mujer que sepa atenderles de buena manera, incluso si fuese necesario buscarla fuera de Jatun Pamba:

Bernardo: Verá, a mi, eso la otra vez estábamos hablando con mis hermanas, es que mi papá tenía unos mensajes subliminales.

Gregory: ¿Ajá?

Bernardo: Mi papá al mismo tiempo que decía que se siente orgulloso de ser indio, decía “bueno yo soy indio decía, porque soy hijo de una sola leche”, pero yo ahí no, no entendía qué quería decir, y cuando decía leche me imaginaba tomando un vaso de leche una taza de leche... porque me decía “soy hijo de una sola leche, decía y los mestizos, no decía, los mestizos son hijos de 7 leches”, entonces yo me imaginaba 7 tasitas de leche... ¡de verdad!, yo creía así porque era pequeño y mi papá hablaba de eso, entonces mi papá decía que, un indio es indio pero somos orgullosos de ser indios, pero también él decía de tu, sus contradicciones como todos los seres humanos me decía, a veces estábamos comiendo decía, “ustedes tienen que mejorar las cosas, decía, ustedes tienen que casarse con alguien de afuera, porque aquí en Jatun Pamba, a mi me decía, aquí las de Jatun Pamba no saben cocinar, no saben planchar, son gente solo que saben pues trabajar el campo”, como no salen a la ciudad chuta no, no tienen, no se les desarrolla la mente, pues una mujer, decía por ejemplo decía “si vos te vas a Quito, consíguese una ama de llaves, una, una chica que, que trabaje en, en las casas grandes, decían esa chica saben cocinar, saben planchar, saben, tienen costumbres, porque adquieren nuevas costumbres de la gente blanca” (*idem*).

Como vimos en el capítulo anterior para Elena cuando su suegra hizo que dejara de hacer prácticas porque tenía que estar a solas con un

hombre, la honradez de la novia si viene de fuera es una preocupación de la misma forma que si es de la Comuna. De otro lado, esa última parte del testimonio de Bernardo muestra que la división sexual del trabajo es algo que se mira cuando un hijo se casa con una persona de fuera de la Comuna, es una preocupación, de los padres pero también de las madres, porque ellas tendrán que incluir a sus nueras en las tareas domésticas si la residencia es virilocal. Además, el padre de Bernardo destaca las ventajas de casarse con una mujer que trabaja en el servicio doméstico en Quito, en las casas grandes. El padre enfatiza de un lado “salirse de la condición indígena” cuando menciona que las mujeres de la Comuna solo saben trabajar la tierra, y valora el mundo mestizo, un proceso muy vinculado con el desprecio hacia el mundo indígena en Ecuador a lo largo del siglo XX y que fue reforzado por la llegada de una misión evangélica en Jatun Pamba en los años 1940, la Misión Brethren. Sin embargo, la llegada de esta fundación fue decisiva en la educación de la población local, y varias de las primeras personas en haber atendido a la escuela de la Misión fueron importantes dirigentes en la Comuna, fervientes defensores de la identidad indígena de Jatun Pamba frente a la explotación de los mestizos de Calderón:

In the 1940s, the civilizing model of the national and international elites that systematically distained and undervalued the indigenous was flourishing. In Jatun Pamba a Mennonite commune, the Mission Brethren, was established. They bought an abandoned hacienda in 1946 to be near the Kichwa population. The intervention of the “evangelist Brethren,” as they are called in the commune, was fundamental in securing a space of collective resistance based on the marginalization of Jatun Pamba. The foremost resource here was education. In 1949 the first school in the commune opened, and six children were enrolled. Slowly the school grew until it came to radically transform the horizon of the commune’s children, as some informants—who were among the missionaries’ first students—recalled. Several became well-known commune leaders [...] Although the fact of being indigenous was fundamental to the kind of marginalization suffered by the commune, both the missionaries and the national elites chose to downplay this aspect, imbued with the modernizing notion that the development of the “Indians” required that they leave behind all traces of their ethnic identity (Suárez Navaz, 2012a: 46).

En este sentido, la relación con lo urbano y la aparición de la Misión Brethren fueron decisivos en la definición de las estrategias familiares: estudiar para tener más capital cultural y poder obtener mejores trabajos en Quito. Por otra parte, la aparición de la escuela en Jatun Pamba fue muy importante para que se valorase también la educación

de las niñas y no solo de los niños como me explicó una mujer de setenta años que fue una de las primeras personas en atender a la escuela.

Como veremos a continuación, la relación con el mundo urbano-mestizo que destaca el padre de Bernardo a través de la venta de la fuerza de trabajo en el sector de servicios en Quito es una cuestión que tuvo un papel importante en los cambios valorativos de los capitales en las estrategias de reproducción de las familias, pero que no hizo desaparecer la noción de pertenencia a la Comuna asociada a las tierras. En ese sentido, es elocuente el análisis de hace Suárez Navaz de esta relación con lo urbano:

Kingman Garcés recounts how in the factories and businesses of Quito the invisibilization of ethnicity established “a classist, not ethnic, division of the popular sector” (2006: 315). Among proletarians, Calderón’s indigenous people had the lowest salaries [...] Calderón’s indigenous communities have developed a complex identity in which the bond to the territory and the reproduction of kinship relations has been maintained beyond or through multiple border crossings: between the rural and the urban, the indigenous and the mestizo, different religious and class identities, as peasants and as workers in the Quito metropolitan area. In the dominant process of modernization, indigenous cultural elements are hidden from all but family and commune members, in order not to appear uncivilized or backwards (Suárez Navaz 2007). Nonetheless, as Nugent (1997) and Fine-Dare (2007) observe, the transformation of commune members into “modern” proletarians, and their marginal incorporation into the state, does not mean that they lose their local identity; they adapt an identity partially based on territorial management to the new circumstances of deterritorialization produced by mobility. Jatun Pamba and other Calderón indigenous communities offer a history of the kinds of peoples and cultures that Albó has defined as “hinges,” or communities that reflect a cultural creativity inspired by their multiple positions (*ibid.*: 47-8).

Así, a pesar de aumentar el vínculo con el mundo urbano y de que las personas sean construidas como proletariado en vez de campesinos/as indígenas, los/as comuneros/as de Jatun Pamba desarrollaron una creatividad cultural en la que usan de sus múltiples posiciones para sus estrategias de reproducción. En este proceso, el vínculo al territorio de la Comuna no se pierde, aunque las inversiones en las tierras se hayan ajustado a los nuevos contextos económicos.

El mundo mestizo y la evolución del uso de las tierras

A lo largo del siglo XX, la vinculación con lo urbano fue cobrando un valor simbólico cada vez más grande dentro de la Comuna, y no es extraño que a finales de los años cuarenta, el presidente electo del Cabildo de Jatun Pamba fuera un hombre que provenía de la parte baja de la Comuna pero que vivía en Quito y disponía de suficiente capital social y político tanto en las esferas mestizas como indígenas, como para conseguir “abrir las calles” de la Comuna y traer luz y agua corriente, una labor que fue llevado en gran parte en base al trabajo colectivo entre los habitantes de la Comuna:

Manuela: no había así carretera, no había agua, no había luz. No conocíamos qué... qué carro podían entrar porque no había calle. Esta es... eso es, este señor, que es muerto, por eso está nuestra calle con [su] nombre. Él hizo de abrir las calles, él hizo las *mingas*, obligadamente... yo no sé, éramos bien obediente la gente. Por ejemplo de mi casa, mi papa ya estaba muerto, mi mamá viuda tenía que salir a parte a trabajar. Yo como era soltera, tenía que también salir a trabajar. Mi hermano tampoco era casado, de una sola casa salíamos tres personas. Por ejemplo hoy domingo, uno se salía a trabajar, otro daba mote. Otros se llevaban chicha, pero así turnando. Toda la familia se dio la mano para que abramos la carretera. Después la lucha de él fue traer el... agua. Puro *minga*. Íbamos a Carcelén, de ahí así... venir trabajando, haciendo acequias, así, para que las mangueras, los tubos se entierren, porque antes no teníamos nada de eso aquí. Él es el único hombre que se paró verdaderamente [para que] Jatun Pamba [tenga] carretera, agua y luz. [...] porque de ahí no teníamos calle como ahora hay. Solo chaquiñanes. Por eso nosotros [peleamos] duro [para] que la calle sea a nombre de él. Porque él fue hombre que le abrió los ojos a Jatun Pamba con carretera y con agua (*idem*).

A base de *minga* (trabajo comunitario), los/as comuneros/as se acuerdan todavía de cómo todas las familias participaron en las obras. Si de un lado es importante mencionar la importancia de estos acontecimientos para el capital simbólico de ciertos apellidos (hoy en día, las familias con el apellido de este antiguo dirigente son identificadas con la Comuna, aunque no sean de la misma rama de parentesco colateral y no sean sus descendientes), también me permite mostrar el capital social (y a veces político) que entra en juego en las alianzas con el mundo mestizo.

Como lo he mencionado, desde inicios del siglo XX la agricultura en la Comuna ha sido cada vez menos productiva y aumentó la proporción de personas (hombres y mujeres) que vendían su fuerza de trabajo en la ciudad. Suárez Navaz explica que en la primera parte del siglo XX, la

posición estructural de la Comuna (dominada por la Parroquia de Calderón y con pocas posibilidades de reproducción económica a nivel local) produjo nuevas estrategias de movilidad para complementar el sistema agrícola de pequeñas unidades productivas (Suárez Navaz, 2012a: 46).

De esta forma, se inició muy pronto la relación con lo urbano, y las personas de la Comuna son conocidas por haber trabajado como barrenderos en Quito o en el servicio doméstico, principalmente en las Embajadas como la española o la japonesa. Sin embargo, la tierra no perdió toda su importancia por ello. Al ir a trabajar a Quito, la venta de la fuerza de trabajo de los hijos/as, yernos y nueras dependía en parte de las relaciones sociales que tenía el patriarca en la ciudad para conseguir trabajo. Como lo vimos en el caso de Manuela, a la muerte de su padre los patrones de la casa donde trabajaba la contratan en su casa. De su lado Bernardo comenta que su padre, jardinero en una embajada en Quito, valora mucho las mujeres “amas de casa”. Y si volvemos sobre la familia de Claudio, sus abuelos se conocieron en la casa donde trabajaban, también en Quito; su abuela es mestiza y lleva un apellido español. Alba, la madre de Claudio tampoco es de la Comuna, ella también viene de Quito.

En la mayoría de las familias con las que trabajé, esa relación con lo urbano se hizo no tanto para diferenciarse de la Comuna y salir de la condición indígena, sino que sirvió para conseguir trabajo en Quito e invertir en las tierras familiares en actividades no agrícolas (aunque muchas familias siguen teniendo un campo de maíz en sus tierras), de crianza de pollos y cerdos o en la construcción de locales y/o casas. Las estrategias matrimoniales integraban a veces matrimonios exogámicos, por lo general con personas que venían de Quito, y permitían expandir el capital social de las familias en las esferas mestizas, principalmente urbanas.

La generación siguiente entraba en una relación de reciprocidad con el patriarca, que no suponía un control sobre la fuerza de trabajo pero permitía influir en las inversiones familiares en las tierras: invertir en los terrenos de los cuales ya se disponía construyendo casas, fincas para criar cerdos o pollos, y también comprar nuevos terrenos. Más importante para mi argumento es la relación que tuvo el cambio en el modo de producción sobre las relaciones de parentesco y la paulatina flexibilización de las normas de residencia postmarital.

Eleonora, la revalorización de las hijas en las estrategias familiares

En el caso del padre de Eleonora, el capital social del cual disponía jugó un papel importante para cambiar la vida de su hija:

Eleonora: Un jueves nos casamos el civil, y un viernes eclesiástico. Y de ahí me fui a vivir a casa de mi esposo. Sí. Y de ahí pues ya después mi padre se dio cuenta, porque yo sufría mucho, entonces mi padre veía que estaba sufriendo, entonces me trajo acá, mandó atrás con mi madrastra [mandó mi madrastra a buscarme], un día que yo estaba así misma, ¿no? Porque mis suegros tenían vacas, chivos, todo eso, entonces... yo como no tenía costumbre, yo no me crié en ese ambiente, entonces digo yo ya de tiernas edades, hasta salí a trabajar de servicio doméstico. Trabajaba de niñera, de muchacha, isí! (Entrevista realizada en junio de 2012 en Jatun Pamba).

Al casarse, a finales de los años cincuenta, Eleonora tuvo que ir a vivir con la familia de su marido, en una Comuna situada a unos veinte kilómetros al norte de Jatun Pamba. Huasipunguero en una hacienda, su suegro disponía de unas tierras para su uso personal donde cultivaban y criaban animales. Ella no estaba acostumbrada a la vida de campo porque había ido a trabajar desde muy joven en una casa de Quito en el servicio doméstico, y explica que el cambio de vida ha sido muy dura para ella. Su suegra la hacía trabajar mucho y la insultaba porque no sabía trabajar en el campo. En la relación de poder entre Eleonora y su suegra, intervenía sus respectivas identidades étnicas: Eleonora, por haber trabajado en Quito, se distanciaba de la identidad indígena femenina asociada al campo y haciendo valer que ella era acostumbrada a hacer trabajos asociados al mundo mestizo, negociaba una posición de poder dentro de su familia política. Es un tema también trabajado por Van Vleet (2008: 172-6) quien comenta sobre las ambigüedades del poder en relación con las identidades étnicas: dado que las relaciones de afinidad entre suegra y nuera también se articulan con otras relaciones de poder e identidad, una nuera puede contestar su posición de inferioridad frente a su suegra (por el eje de generación) a través discursos nacionales e transnacionales de clase, etnicidad, familia y género.

El padre de Eleonora decidió entonces ir a buscar a su hija para que viniera a vivir con él y, a través de sus contactos en Quito, le encontró un trabajo a su yerno como jardinero en una embajada. La residencia postmarital inicialmente virilocal es entonces cambiada a una residencia uxorilocal, gracias al capital social del padre de la novia, pero también gracias a los actos performativos de Eleonora quién, al

defender una posición de poder en relación con su “capital mestizo”, mostraba la inadecuación de su presencia en la casa de su suegra¹³⁴. Lamentando sus penas a su padre para obtener su compasión, y defendiendo una posición de superioridad frente a su suegra, consiguió que se acordara el cambio a una residencia uxorilocal. Su padre la apoyó y le dió dinero para que comprara un terreno frente al suyo.

El caso de Eleonora no es un caso aislado en cuanto a los cambios en las prácticas residenciales y es significativo de una mayor flexibilización de la residencia postmarital de tendencia virilocal. Una residencia uxorilocal es un cambio importante en la vida de una mujer de Jatun Pamba, como vimos en el capítulo tres, y permite orientar las inversiones que hará su familia de procreación: viviendo en las tierras de su padre, las inversiones (inmobiliarias o de otro índole) se harán en estas tierras en vez de las tierras del marido.

De la Cadena (1991) documenta un cambio en los patrones de herencia cuando cambia el modo de producción: mientras va perdiendo valor el mundo rural y la agricultura ya no es la actividad laboral principal de las personas (de los hombres), la tierra pierde valor económico y simbólico y las mujeres de la Comuna en la que hizo trabajo de campo fueron incluidas en las herencias en esa época. En el caso de Jatun Pamba, las mujeres ya estaban incluidas en las herencias desde hace tiempo, pero la residencia virilocal hacía que no construyesen sus casas en las tierras de sus familias y además solían trabajar para sus suegras, en el trabajo doméstico o en tareas “feminizadas” como la venta de los productos de la agricultura. Y no tenían control, y en el caso de tenerlo era escaso, sobre el dinero que sacaban de dicha venta, y mucho menos del de su marido. Los cambios

¹³⁴ De la Cadena explica el mismo tipo de negociaciones para la residencia postmarital, una negociación que se centra principalmente en la relación de poder entre suegra y nuera. En los casos descritos por la autora, las suegras tienen que insistir para que las nueras vengán a vivir con su familia política y negocian las responsabilidades y los derechos asociados a su vínculo de parentesco. Explica por ejemplo que normalmente una nuera cuando se casa y se va a vivir con su familia política no puede hacer los trabajos femeninos más valorados como ir a vender los productos de la familia en los mercados, trabajos que hace la suegra hasta que sea demasiado mayor. En la negociación, si la relación de poder favorece a la nuera (porque viene de una familia más rica o asociada al mundo mestizo), ésta podrá negociar que, si se va a vivir con su familia política, en cambio podrá directamente acceder a los trabajos más valorados y será exenta de las tareas femeninas más físicas y menos valoradas (de la Cadena, 1997). En el capítulo anterior expliqué la importancia de estas cuestiones residenciales para las relaciones de poder dentro de las familias.

en los modos de producción y el contacto cada vez mayor con la ciudad produjeron cambios en las relaciones de parentesco en Jatun Pamba. Además de transformar las relaciones de reciprocidad vinculadas a los derechos de uso de la tierra, también permitió una flexibilizaciónn la tendencia virilocal de la residencia postmarital¹³⁵. En el caso de Eleonora, vivir al lado de su familia le permitió evitar de trabajar para una suegra. Al ir a trabajar a Quito y disponer de un salario propio, fue invirtiendo en la compra de tierras al lado de las tierras familiares en Jatun Pamba, donde construyó su casa con su marido.

Sí se fue flexibilizando poco a poco la tendencia virilocal en los patrones de residencia, también se transformaron las prácticas matrimoniales y los matrimonios concertados desaparecieron, pero perduró un tiempo la idea de que los/as jóvenes enamorados/as tenían que casarse. Vimos en el capítulo tres que Eleonora tuvo tres hijos y tres hijas; la primera hija y el primer hijo les casó a principios de los años 70, época en la que todavía se practicaba de manera generalizada la obligación de matrimonio entre jóvenes de la Comuna que habían sido encontrados durante actos sexuales o que podían ser interpretados como tal (prácticas que van desde el beso hasta la relación sexual con coito). Como expliqué al principio de este capítulo, esa práctica provenía de una antigua costumbre de control social y obligación de matrimonio que practicaban los *varayuks* de Jatun Pamba, obligaban a las parejas a casarse por el simple hecho de estar paseando juntos (una costumbre que podía estar en relación con las estrategias para evitar la minifundización de las tierras).

Los *varayuks* ya habían desaparecido en la época de Eleonora. Sin embargo, cuenta que obligó tanto a su hija como a su hijo a casarse con sus respectivas parejas, porque les encontró en situaciones comprometidas. Lo hizo sin tener realmente la convicción de que estaba

¹³⁵ Como lo mencioné antes, Godelier (1973) explica que cuando el parentesco funciona también como infraestructura, organiza todas las relaciones sociales de la sociedad en cuestión. Sin embargo, cuando deja de organizar las relaciones de producción, la estructura de parentesco ya no define las otras relaciones sociales pero además pierde fuerza y razón de ser. Aquí cuando la actividad económica de Jatun Pamba pasa de ser mayormente agrícola a integrarse más con el sistema de mercados (las personas van a vender su fuerza de trabajo en Quito o en empresas que se instalan en la zona de Calderón), la estructura de parentesco pierde fuerza porque ya no define las relaciones de producción como antiguamente cuando organizaba la red de reciprocidad para el uso de las tierras. Mi hipótesis es que al perder fuerza, se flexibiliza el patrón de residencia postmarital.

haciendo algo "bueno" para ellos, pues su experiencia de mujer casada joven y luego separada de un marido infiel le había dado a pensar de que era mejor no casarse demasiado joven, y sobre todo, no tener hijos/as tan pronto para poder estudiar y tener un futuro mejor siendo mujer.

Eleonora remarca en muchas conversaciones a las que asistí durante las reuniones familiares que ella no ha podido estudiar porque a la muerte de su madre, su padre la mandó a trabajar a Quito; tenía apenas diez años. La llegada de la Misión Brethren y la construcción de la escuela en la Comuna, a la que no había podido acudir, había promovido un discurso sobre la igualdad de los derechos a la educación primaria entre niños y niñas, y Eleonora sentía que con más educación su vida hubiera podido ser diferente, hubiera podido tener un trabajo mejor pagado y haber podido enfrentarse a su marido, defender una relación de más igualdad (una situación que hemos podido ver en el caso de Valeria en el capítulo tres cuando se enfrentó a su novio gracias a sus capitales cultural y económico).

Sintiéndose “obligada” a cumplir las normas sociales que obligaban a casar a las parejas de enamorados, Eleonora me explicó que, después de casar a su hija y su hijo, decidió mandar a su hija menor a España, para que no se case tan joven y pueda estudiar:

Eleonora: Todos mis hijos se casaron muy jóvenes. Mi hijo primero se casó a los 18 años, mi Sara a los 17 años, entonces... yo quería... o sea yo quería que terminen sus carreras, que no sufran como nosotros, que no sea como nosotros, como su padre y yo, que no sabemos nada. Entonces... la idea mía, porque como ya todos se me casaron y... la idea era, mi último hijo que sea algo en la vida para que no sufra. La idea... yo por ejemplo como mi hermana Inés emigró, después de que emigró ella me llevó a mi hija Amanda que apenas tenía 14 años. Yo no le mandé por no tenerla yo, sino que yo le mandé para que sea otra persona, o sea... preparada, tenga, tenga algo de lo que nosotros no somos (*idem*).

Su hija Amanda tenía en ese momento 14 años, y era la segunda persona de la Comuna en migrar a España, dos años después de la primera migrante, su tía materna. Así vemos que el imaginario acerca de la condición femenina estaba ya cambiando en Jatun Pamba¹³⁶. Más

¹³⁶ Durante varias entrevistas realizadas en la Comuna en junio-julio-agosto 2012 muchas mujeres de la generación de esa madre me contaron sus propias experiencias en torno a la lucha de mujeres de Jatun Pamba para conseguir mejores condiciones y tratamiento por parte de sus maridos y de sus familias políticas.

interesante aún es ver la relación que tiene este deseo de esa madre de hacer de su hija menor una mujer con estudios con perspectivas de un futuro diferente al suyo o al de su hija mayor, con la posterior decisión de dar prioridad a su hija menor en las herencias de las propiedades familiares, prioridad que tras el divorcio de su hija mayor también se extendió a ésta. En 2015 solo Amanda tiene su casa construida en este terreno familiar, y Sara está comenzando a construir la suya.

La reproducción de las “casas” en el campo transnacional

Junto al paulatino empobrecimiento de la tierra ya mencionado y al parcelamiento de la tierra en las herencias, en los años cincuenta cayeron los precios agropecuarios y se aceleró el proceso de modernización capitalista de los países latinoamericanos, que terminó por trasladar los poderes económicos y políticos del campo a la ciudad (de la Cadena, 1991: 17; Caicedo, 2006) el estilo de vida campesino perdió cada vez más valor¹³⁷ y las familias de la Comuna tuvieron que buscar nuevas estrategias de reproducción. A mediados de los años 1970, las comuneras de Jatun Pamba fueron pioneras en la migración Ecuatoriana hacia España, mayoritariamente femenina y relacionada con la crisis global de los cuidados (Herrera, 2013a) que, junto con la crisis ecuatoriana del 1999 provocará la migración masiva de ecuatorianos/as hacia países del Norte, principalmente España, Italia y EEUU¹³⁸:

[L]os espacios de venta de fuerza de trabajo en un inicio tuvieron lugar en el ámbito rural agroindustrial, después pasaron al sector de servicios y comercio urbanos, para terminar en los mercados internacionales como

¹³⁷ En su estudio sobre la transformación de las fuentes de poder y su impacto en la etnicidad y el género en una comunidad del Cuzco, Marisol de la Cadena explica que, en los años cuarenta: “[...] y ésta fue probablemente una de las causas de la migración, dentro de las comunidades el proceso de fragmentación de las parcelas de cultivo se intensificó y como consecuencia, el rol de la tierra como fuente de ingreso monetario disminuyó relativamente frente a las nuevas oportunidades que los salarios y/o la “informalidad” urbana ofrecían. Capturados en un paisaje rural que tendí a a “encogerse”, y enfrentados a las crecientes posibilidades de mejoras materiales que la ciudad parecía a ofrecer, los empleos urbanos comenzaron a suceder a la tierra como símbolo de status y fuente de poder dentro de la comunidad. La “devaluación” de la tierra no sólo lo fue el resultado de su fragmentación sino un corolario de la “devaluación” del estilo de vida campesino [...]” (de la Cadena, 1991: 14).

¹³⁸ Para más detalles sobre la migración ecuatoriana ver Herrera, Carrillo y Torres, 2005.

resultado del proceso de inmigración masiva iniciado en los años ochenta hacia los estados Unidos y luego a España e Italia (García, 2014: 76).

Si esa “pluriactividad” de familias rurales indígenas en sectores no agrícolas es vista por muchos autores como una estrategia de supervivencia, García considera que “puede entenderse como una estrategia de acumulación diversificada propia del desarrollo rural bajo el impulso de la globalización” (*ibid.*). El argumento de García tiene mucho sentido en el caso de Jatun Pamba, donde vemos una transformación valorativa de los diferentes capitales para la reproducción de las familias que impulsa la movilidad internacional.

Así, en la Comuna, la adquisición de estatus ha cambiado, y hoy en día la relación con lo urbano y la adquisición de capitales “modernos” (como el capital cultural asociado a la formación escolar y universitaria) cobra más importancia que antaño. Sin embargo, la pertenencia a la Comuna se basa todavía en la presencia de la familia en la Comuna desde hace varias generaciones y la movilidad internacional se tiene que articular con otras estrategias para negociar las ausencias. Así, las familias se siguen reproduciendo “dentro” de la Comuna y siguen invirtiendo en la pertenencia a Jatun Pamba, una noción dinámica que desarrollaré en el capítulo siguiente pero que integra principalmente las inversiones inmobiliarias y mobiliarias en el territorio de la Comuna. Así, la posesión de la tierra y la inversión estratégica en ella sigue desempeñando un papel muy relevante en las estrategias de reproducción de las familias, aunque de manera diferencial según los contextos particulares.

“Eres de Jatun Pamba, eres indígena.”

Las tierras ubicadas en las entradas de la Comuna se sitúan más cerca de los centros mestizos y se encuentran directamente conectadas con Quito por la Panamericana, a apenas media hora en coche del centro de la capital. Esta situación geográfica hizo subir el valor de esas tierras en el momento en que aumentó la presión demográfica en la zona debido a las migraciones internas, en parte de poblaciones afroecuatorianas provenientes del Valle del Chota, que cubrieron las necesidades en mano de obra en Quito después de la industrialización de la ciudad en los años sesenta y setenta, y más tarde como un efecto de las migraciones en cadena en la zona de Calderón (Caicedo, 2003, Herrera, 2013a: 78 y Suárez Navaz, 2012a). En el año 2002, apenas tres

años después de la crisis ecuatoriana, una ordenanza municipal¹³⁹ permitió la lotización de las tierras comunales, lo que llevó algunas familias de la parte alta (algunas muy afectadas por la crisis) a vender parte de sus tierras a empresas inmobiliarias que construyeron complejos residenciales cerrados. En estos complejos se instalaron trabajadores/as de las últimas olas migratorias internas hacia Quito.

Si la venta de tierras no es en sí una estrategia económica propia de las personas de familias mestizas, permitió a algunas personas de Jatun Pamba acceder a un nivel económico más alto, un capital usado luego como diferenciación étnica por ciertas personas. La relación entre clase y etnicidad no es de causa-efecto, sin embargo algunas personas, al llegar a un estatus económico más elevado, tratan de diferenciarse de las demás familias, usando en parte un discurso sobre la proximidad geográfica de sus tierras con zonas “mestizas” como Calderón. Aquí vemos el discurso de un comunero, proveniente de un barrio de la parte central de la Comuna:

Yo me siento indígena. O sea... porque hay gente que reniegan de su raza. [...] En ese sentido yo te diría que ellos son un poco pijos, como se dice aquí. O sea... ellos sí creo que se reniegan a ser eso, indígenas. [...] Porque ellos viven un poquito más arriba, o sea, ya se sienten un poco más superiores a los que vivimos abajo. O porque, por ejemplo, tienes una casa de dos pisos, y tu conoces a la casa de mis padres, o sea, ellos ya se sienten un poco más superiores por que, decir, que tienen un poquito más. [...] Por tener un poquito más de dinero, ya se sienten mestizos. Y además, ellos han nacido en Jatun Pamba, los padres han vivido ahí, por eso te digo, porque ellos han tenido un poco más en lo económico se sienten un poco más... [...] Por ejemplo los Barahonas [...] mira, por tener dinero se creen ahí... pero para mi son indígenas, porque por lo que recuerde ellos han nacido ahí, mi madre conoce a la madre de ellos, así. [...] Yo considero indígena todo el grupo que ha nacido ahí. [...] Eres de Jatun Pamba, eres indígena (Entrevista realizada en marzo de 2013 en Madrid).

La propia historia de la formación de la Comuna y la socialización que la construyó han influido en la configuración de diferentes estrategias de reproducción de las familias según las zonas de Jatun Pamba de las que provienen. Estas diferencias en las estrategias nos

¹³⁹ Ver ordenanzas municipales 2001 y 2003 sobre el régimen de suelo y usos del suelo en el DMQ: el listado de ordenanzas y ordenanza 2003 se puede encontrar en la página web:

http://www7.quito.gob.ec/mdmq_ordenanzas/Ordenanzas/ORDENANZAS%20AÑOS%20ANTERIORES/LISTADO%20-%20ORDENANZAS.xls

pueden dar pistas sobre los “juegos” étnicos que caracterizan la región norte de Quito. Algunas personas que provienen de familias que durante varias generaciones han residido en los barrios cercanos a la Panamericana, llegan a autodefinirse como mestizas, manejar un discurso que les diferencia de las personas de las zonas más alejadas que consideran como indígenas, y tener estrategias residenciales (como la compra de pisos en Quito) y matrimoniales (casarse con gente “mestiza”) que buscan una ascensión social a través del estatus étnico. No se trata de diferencias drásticas, ni se puede decir que todas las personas de estas familias tengan los mismos intereses y estrategias¹⁴⁰, pero el uso estratégico de la categoría “mestizo” por parte de ciertas personas se hace para lograr una ascensión socio-étnica “afuera” de la condición indígena.

De otro lado, en la Comuna, como lo vimos al principio de este capítulo, apareció esa división entre los habitantes de la parte alta y los de la parte baja de la Comuna cuando la hacienda Santo Domingo dejó de existir. Es posible que algunas familias de arriba hayan quedado parcialmente excluidos en un primer momento de la tenencia de la tierra, y es probable que no hayan podido competir con las familias de abajo en las esferas de poder local de la Comuna vinculada a la identidad indígena y a la tenencia de la tierra¹⁴¹.

¹⁴⁰ Es importante mencionar que dentro de las familias de cada zona, existen diferencias internas, diferencias de discursos, de intereses y de prácticas. Como lo vimos antes, Isabela, una joven de una familia de arriba cuyos familiares se definen como mestizos, defiende de su lado una identidad indígena, se siente profundamente indígena, y eso va a tener una repercusión en algunas formas de participación en “lo local”: se implica en las actividades de la Comuna, participa en eventos como el día de Jatun Pamba, o como en la feria artesanal que hacen cada año en septiembre. Se interesa por la historia local, etc. También tiene una repercusión sobre sus criterios para la elección de parejas, la autodefinición como hombre indígena siendo un criterio importante.

¹⁴¹ En las familias de arriba, era mucho más difícil que un patriarca pueda subir en la escala de estatus indígena dado que no disponía de tierras en la cuál invertir (sus estrategias de reproducción debían de concentrarse en otras esferas, tal vez más relacionadas con el hacendado y/o con lo urbano, y esta vez no para invertir en la Comuna si no para diferenciarse de ella y de la condición indígena). Podría explicar en parte el menor estatus simbólico “indígena” de la mayoría de las familias de las zonas más altas de la Comuna y la asociación más fuerte a la condición indígena de las familias de las zonas más bajas. Un dato que puede corroborar esta hipótesis es que otras familias de la parte alta no se distancian de la identidad indígena, aunque pueden también haber aprovechado la proximidad a Quito para tener estrategias de reproducción relacionadas con el mundo urbano. Estas familias por lo general suelen haber tenido un alto estatus en la Comuna en las generaciones anteriores y mantienen conexiones fuertes con las familias de abajo, principalmente a través de alianzas matrimoniales.

En todo caso, la elevación del valor económico de las tierras cercanas a la Panamericana permitió a los herederos de antiguos huasipungueros ganar capital económico en la venta y renta de tierra, lo que llevó a algunas personas a invertir en capitales simbólico, social y cultural más relacionados con lo urbano y de esta forma invertir en una identidad mestiza, hasta el punto de que algunas familias de la parte alta niegan sus raíces indígenas. Las estrategias de negación de la condición indígena de sus antepasados y de venta de sus tierras les aleja de las esferas de poder de la Comuna, donde la pertenencia a una identidad étnica indígena local es imprescindible para entrar en los juegos políticos locales y aspirar a ser elegido como presidente de la liga de fútbol o hasta del Cabildo.

“Nosotros somos nativos originarios.” Apellidos “puros” como capital

Para las familias que defienden un arraigo fuerte a la Comuna, la tierra juega un papel importante en el mantenimiento de esa identidad indígena y en la posición dentro de la esfera de poder de la Comuna: aunque los capitales asociados al mundo urbano “moderno” tengan una mayor importancia que antes, los capitales asociados a la identidad indígena siguen vigentes, sobre todo desde los levantamientos indígenas de los años 1990 (Guerrero, 1997) así como desde la nueva Constitución del Ecuador del año 2008 que reconoce el país como plurinacional, diferentes procesos que revalorizaron la identidad indígena y llevaron a un proceso de etnogénesis en la zona (Fine-Dare, 2013 y Gómez Murillo, 2009).

Como muestra de esa revalorización de lo indígena en la región, recojo aquí el discurso de un dirigente indígena de Jatun Pamba cuya familia ha sido muy importante en los levantamientos contra la opresión de los mestizos de Calderón en los años 1970:

Lo que tú estás haciendo y lo que yo estoy haciendo, es vernos cara a cara después de 500 o 600 años. Yo con mi visión, en este caso adulterada por la historia pasada, por el abuso del invasor, porque no es conquista, el español es un invasor, es un entrometido en la historia y vida de Abya-yala. Nos vemos cara a cara porque yo tengo mi posición, yo tengo mi postura y tengo mi originalidad porque nosotros somos nativos originarios antes de la llegada de los Incas y mucho antes de la llegada de los españoles. Claro que hubo... con los Incas no hubo abuso porque hubo matrimonio, los Incas se casaban con las princesas nuestras, y en base a una diplomacia de altura, de personas civilizadas, llegaron a formar espacios de común acuerdo y de

común vivencia. Sesenta años estuvimos haciendo ese tipo de cambio con extraños que venían del Sur, los Incas, a buscar la caída del sol recto, a buscar el Kitu, el Quito de aquí. Cuando se entromete en nuestra vida España, entrando por San Salvador, domina todos los espacios con una, con todos los vicios de ambición, con abusos [...] (Entrevista a un dirigente indígena realizada en Jatun Pamba en noviembre de 2011).

Este discurso sobre el origen de las familias en la Comuna de Jatun Pamba, que predomina actualmente entre algunos dirigentes indígenas locales, vincula las familias de la Comuna al pueblo Kitu-Kara cuya genealogía remonta varios centenares de años. Un origen Kitu-Kara pre-Inca que todavía algunos dirigentes consideran ser visible en los apellidos originarios. Según este discurso, tras la conquista de los Incas a mediados del siglo XV se empieza a formar el idioma Kichwa, pero los Kitus-Karas se quedan con sus apellidos y, aún a día de hoy, algunos dirigentes de la Comuna dicen saber reconocer quién es “puro” gracias a su apellido¹⁴².

Este discurso de valorización de apellidos indígenas junto con la diferenciación entre familias de arriba y familias de abajo representan marcadores identitarios que enfatizan estereotipos étnico-raciales. Para ciertas personas de la parte de arriba de Jatun Pamba, que se consideran mestizas, lo indígena representa la borrachera, la pobreza y la ignorancia, y marca una diferenciación social de clase institucionalizada en la época de las castas como lo mencioné antes. Frente a estos estereotipos degradantes, existen leyendas que valorizan

¹⁴² Para un estudio sobre discursos en asociaciones indígenas presentes en la región norte de Quito, ver el trabajo de Álvaro Ricardo Gómez Murillo 2009 “Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogénesis del distrito metropolitano de Quito: nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América latina”. Ver también el trabajo de Katy Fine-Dare. Como lo mencioné antes, las teorías sobre el poblamiento de la zona norte de Quito son muy diversas, y contradictorias, así como la propia historia del colectivo Kitu-Kara y algunos historiadores cuestionan su procedencia así como su establecimiento en la zona norte de Quito denominada Carapungo. En los discursos que defienden un origen Kitu-Kara de las poblaciones pre-incaicas, los Kitus (desde el siglo VI de nuestra era) son el pueblo originario de la región de Kitu, tierra del medio o centro del mundo en lengua tsa’fiki y cha’fiki; Kitu será cambiado a Quito durante la conquista española (Montaluisa, 2008: 3). Los Karas (o Caras, llamados también Shyris o Caranquis), según ciertos autores llegan a Ecuador por barco, tal vez desde América Central, alrededor del siglo XI de nuestra era y remontan el río Esmeraldas. Llegan en la región de Quito y conquistan a los Kitus, así como a otros pueblos de la zona de Quito que se transforma en la tierra de los Kitus-Karas (o Kitukaras). No es relevante para nuestro análisis recoger aquí estos debates, pero para un acercamiento a estos temas ver Freire (1996), Costales (1960), Mosco y Olivera (1976).

la condición indígena local, como este cuento sobre el origen de la mujer y del hombre de Jatun Pamba, como lo vimos al inicio del capítulo tres, la mujer aparece como un pájaro colorado, una paloma silvestre, y se valora entonces a las mujeres que son morenas.

Las alianzas transnacionales

Si las tierras han perdido valor en cuanto a lo que suponían de capital económico en la producción agrícola, los/as comuneros/as siguen invirtiendo en sus parcelas, construyendo casas grandes, locales comerciales para la venta de alimentos o productos varios, locutorios, etc. Refuerzan, a través de diferentes capitales, su prestigio dentro de la Comuna¹⁴³, y las personas enfatizan en dichas inversiones su pertenencia a la Comuna, aunque hayan migrado. No hay que olvidar que Herrera (2013a: 78) ha destacado que en familias transnacionales provenientes de la zona de Calderón, las personas que migran siguen participando en las *mingas* a través de familiares y siguen pagando las obligaciones colectivas. Por su parte, Suárez Navaz (2012a: 42), explica que los/as migrantes de Jatun Pamba mantienen su presencia en su Comuna a través de inversiones estratégicas en la tierra y la construcción de casas; hoy en día, construir casas grandes en Jatun Pamba es fuente de prestigio y una prueba de arraigo a la Comuna. Por fin, las dos autoras insisten en la importancia que tiene, en las nociones locales de pertenencia, poder comprobar la presencia de su familia en su Comuna desde varias generaciones.

Pertenencia a través de generaciones, inversiones estratégicas en las parcelas, pero ya son muy pocas las personas que cultivan y las alianzas entre familias ya no están relacionadas al modo de producción agrícola. Sin embargo, el antiguo capital social que suponían dichas alianzas en la conformación de relaciones de reciprocidad no parece haber desaparecido. Por ejemplo, una mirada desde la perspectiva del parentesco a la actual esfera de poder “glocal” me permite visibilizar varias relaciones de alianza. La configuración de las relaciones políticas de los/as comuneros/as en el campo transnacional es una cuestión que ya trabajó Suárez Navaz (2012a) y no la voy a profundizar, pero me

¹⁴³ Ese tipo de inversiones serán importantes en su articulación con las estrategias migratorias que incluirán a los/as hijos/as migrantes en las estrategias familiares de inversión en las propiedades familiares y en capital cultural (analizaré este punto en el capítulo siguiente).

permite mencionar que, aunque los matrimonios no son concertados desde hace varias décadas, no han perdido su valor de capital social y político. No quiero decir que una generación busque aliarse a otra familia a través de matrimonios en las siguientes generaciones, sino que antiguos matrimonios han puesto a familias en relaciones, y las personas con relaciones de afinidad tienden a apoyarse en sus iniciativas políticas y comerciales; mostraré en el siguiente capítulo en qué considero estas alianzas como una resistencia cultural.

De otro lado, parientes afines tenderán también a promover o por lo menos apoyar las relaciones de pareja entre jóvenes de sus respectivas familias (primos/as de segundo o tercer grado, hijos/as de con-cuñados/as, etc.). El hecho de ser pariente afín, tanto en las alianzas políticas como en los matrimonios, además de ser fácilmente visible cuando se reconstruye el genograma de las familias, es remarcado entre las personas. Aunque no parezca ser un factor ni decisivo ni obligatorio, la relación de afinidad, como factor simbólico, influye en las decisiones pero también en un factor estructural: crea interacción porque las personas participan a las mismas fiestas familiares, o porque se juntan durante los eventos comuneros. En la siguiente viñeta, comento algunas de estas alianzas en Madrid:

Es un domingo de primavera (2012), estoy sacando las fotos de algunos partidos de la liga latinoamericana de fútbol, en Alcorcón. Esta lloviznando hoy, y me acerco a la caseta de las canchas para abrigarme un poco. Ahí están los Chilimbas, Álvaro y su hermano. Desde que los dirigentes Sebastián Pilatuña y Rafael Machay se han distanciado, Sebastián ya no aparece mucho por los eventos culturales y deportivos que se organizan en Alcorcón, porque la mayoría son organizados en gran parte por Rafael (Rafael tiene contactos en el ayuntamiento y siempre aprovecha estos eventos para invitar a algunas personalidades, concejales o cada vez que puede, el Alcalde, todos del Partido Popular, de derecha). Pero Sebastián era la figura “indígena” para estos eventos, el dirigente de una asociación cultural de migrantes en España que tiene su grupo de danza, algo que cobraba su importancia dado que los ayuntamientos españoles dan dinero para los eventos que tienen algún componente “cultural” más llamativo como un espectáculo de danza andina. Sebastián era también una persona con mucho carisma, e inauguraba todos los eventos con algún cuento indígena de la Comuna. Aunque pocas personas visten (como Sebastián) con la ropa tradicional del pueblo, y pocas enfatizan sus orígenes indígenas cuando están en entorno no comunitarios, lo “indígena” es parte de la memoria colectiva de los/as migrantes, es parte de la identidad, de un rasgo definitorio de la Comuna. Rafael tenía que buscar a otra figura carismática con quien aliarse. Tras un par de intentos poco convencedores de su sobrino

(demasiado joven y demasiado “poco” indígena, por mucho que quiera “recuperar” sus orígenes y hayamos coincidido en un curso de kichwa organizado por la Senami), Rafael consiguió aliarse a la familia Chilimba, a los hermanos del sector de los dos puentes. Una familia bien conocida dentro de las familias migrantes (y no migrantes), y asociada con las zonas más bajas del pueblo (y con relaciones de parentesco con el actual presidente del Cabildo en la Comuna). Álvaro no es un gran orador, y sus discursos son algo banales, no parece manejar tan bien como Sebastián las historias políticas del pueblo, pero algo sabe y sirve a Rafael para hacer de contrapeso a su figura de líder deportivo no tan asociado a lo indígena; además, los Chilimbas acaban de crear una asociación cultural en Madrid con nombre en kichwa, de la cual Álvaro es presidente. Desde que es el nuevo aliado de Rafael, Álvaro tiene que hacer más relaciones públicas, y cuando entro a la caseta, se me acerca para invitarme a una cerveza. Esta con su hermano y otros tres hombres, ya en un estado medio avanzado de embriaguez. Me presenta a su con-cuñado Eduardo Pichuña, jugador del equipo de los Shyris, liderado por las familias Pichuña y Tipán, y le explica que estoy haciendo una investigación sobre jóvenes de Jatun Pamba. Eduardo me cuenta que tiene un hijo y una hija aquí en España e insiste en que les entreviste (Viñeta etnográfica, Alcorcón, mayo de 2011).

Esta viñeta etnográfica permite poner en evidencia los juegos políticos en el contexto transnacional, y que me permite mostrar sus conexiones con el parentesco y con cuestiones de identidad cultural/etnicidad¹⁴⁴. Por fin, esta viñeta etnográfica me permite introducir la cuestión del fútbol, de las canchas y de lo que significan en cuanto a relaciones sociales en contexto migratorio, cuestión que comentaré en el capítulo siguiente para la socialización de jóvenes migrantes.

Miremos el genograma IV (que pueden encontrar al inicio de la Parte III) para hacernos una idea de las diferentes relaciones que se han tejido¹⁴⁵. Eleonora viene de una familia de la parte baja de la Comuna,

¹⁴⁴ No desarrollaré mucho estos temas porque se alejan de mi propósito que es mirar las estrategias matrimoniales, pero está claro que forman parte de la construcción y reproducción de la Comuna en el campo transnacional, y que están articulados con mi objeto de estudio; podría tal vez ser interesante indagar en los vínculos de parentesco entre dirigentes de la Comuna y mirar cómo las alianzas políticas entran en juego en las estrategias matrimoniales y vice-versa, cómo las prácticas matrimoniales o las alianzas a través de matrimonios pueden influir en decisiones políticas como son las alianzas entre dirigentes.

¹⁴⁵ Aparecen una gran mayoría de hombres en los puestos directivos de las asociaciones. Es Común que en poblaciones indígenas de los Andes los hombres asumen las posiciones de poder “formales”, pero esto no quiere decir que las mujeres de las comunas no tengan poder o no participen en las luchas políticas (ver por ejemplo Crain (1991: 81-2) que

es hija de un hombre (el patriarca Machay) que tenía pocas tierras pero que tuvo muchos hijos e hijas. Estos/as fueron dirigentes de asociaciones deportivas y culturales, sobre todo en Madrid, y gozan ahora de importante capital social entre las familias de la Comuna. La familia Machay es para mí una de las que ha logrado desarrollar numerosas estrategias para reclutar miembros de otras familias en el seno de su “casa”, como por ejemplo favoreciendo las residencias postmaritales uxori-locales cuando se casaban las hijas del patriarca Machay (como en el caso de Eleonora). La reproducción de la casa permitió a algunas personas “colocarse” dentro de las esferas políticas y acumular capital simbólico.

En el genograma, se pueden ver las alianzas que juntaron las familias de diferentes dirigentes indígenas en Jatun Pamba y en Madrid. En las diferentes uniones matrimoniales podemos interpretar que se entrelazan varias “casas” en alianzas que unen las familias Pichuña, Pilatuña, Machay, Amogimba, Toaquiza, Chilimba y Chicaysa. Las diferentes alianzas representan una de las numerosas estrategias de cada “casa” para reproducir de manera ascendente su rango dentro del mundo social que representa la Comuna. Este genograma, donde aparecen también diferentes emparejamientos entre jóvenes migrantes, me permite hacer el puente con el siguiente capítulo, dado que a partir de él se destacan nuevas uniones entre jóvenes migrantes que son de las mismas familias: Pichuña con Amogimba, Pichuña con Chicaysa, Tuza con Tipán, Machay con Amogimba.

La integración de los miembros de las “casas”

A lo largo de la historia de Jatun Pamba, la etnicidad ha sido uno de los capitales en juego para su reproducción. En la reproducción transnacional de la Comuna, la tierra ya no supone un control del territorio productivo, pero sí un componente de la producción de las personas en tanto que étnicamente definidas: al representar un capital en el cual invertir para tener más capitales (económico y simbólico) relacionado con una cierta identidad étnica (indígena a la vez que mestiza), se puede decir que una persona invierte en su identidad étnica al invertir de una cierta forma en la tierra, según las estrategias que

comenta sobre el valor político de los cuentos y de los rumores que circulan entre mujeres de una comuna, un tema sobre el cuál volveré en el siguiente capítulo).

decide llevar a cabo, estrategias que se negocian, se definen y son influenciadas por las relaciones de parentesco (herencia, educación, socialización, alianzas y matrimonios). De esta forma, las estrategias de reproducción relacionadas con la posesión de la tierra producen identidades, influyen sobre las decisiones de las personas en el espacio transnacional y ponen en juego la etnicidad en el espacio transnacional.

La movilidad internacional ha sido en parte el resultado de la necesidad de buscar nuevas estrategias de reproducción para seguir invirtiendo en las tierras de la Comuna y reproducir las “casas”. Dentro de los capitales que buscan conseguir las personas a través del proyecto migratorio, la formación académica de la siguiente generación cobra una especial importancia. Para ilustrar este punto, en el siguiente capítulo veremos casos como el de Erica, una joven migrante que estudia ingeniería en Madrid, en parte por la presión de sus familiares. Sus padres planean retornar a Ecuador, para construirse una casa ahí, si el padre puede encontrar un buen trabajo como ingeniero en Quito. Pero la idea sería que Erica se quede en Madrid y vaya pagando el piso que compraron en Madrid con su salario dentro de un par de años. El hijo menor se quedaría viviendo con ella para terminar sus estudios. Vemos entonces una estrategia familiar que involucra a la hija mayor en la compra de pisos en España, y poder invertir en Ecuador.

En el caso de las familias transnacionales con las que trabajé, existen una tendencia de integrar a las siguientes generaciones en las estrategias de reproducción a través la responsabilización del proyecto migratorio en el cual la familia extensa (padres/madres, tíos/as, abuelos/as, pero también padrinos/madrinas) suele apoyar la formación profesional de varios de sus miembros para poder conseguir capital cultural y económico. La movilidad internacional es en gran parte diseñada para muchas familias como un proyecto migratorio en el que una generación dice “sacrificarse” para permitir a la siguiente tener una vida mejor gracias a la captación de capital cultural: se va a trabajar a España para invertir en las tierras de la Comuna y para pagar los estudios universitarios de la siguiente generación pero con la esperanza de que esa siguiente generación siga, a su vez, invirtiendo en la Comuna, lo que supone el retorno, en algún punto, de toda la familia. Asimismo, esa captación de capital cultural tiene un componente de género importante dado que representa para las mujeres de la Comuna una posibilidad de impedir la reproducción de ciertas estructuras de dominación patriarcal en relación con el control de la fuerza de trabajo

de las mujeres de las siguientes generaciones, sus hijas, sobrinas y nietas: al conseguir un tipo de capital cultural y económico valorado, y dado que se ha disminuido la tendencia virilocal de residencia postmarital (que favorecía la explotación de las nueras-esposas), se reconoce cada vez más el papel de las mujeres en las inversiones familiares y se impide la invisibilización de su trabajo en las tareas tradicionalmente “feminizadas” y menos valoradas en el mundo andino, como lo vimos en los capítulos dos y tres¹⁴⁶.

No quiero decir que la transformación de la actividad económica y la mayor integración de las familias en la economía de mercado haya mejorado la condición de las mujeres en Jatun Pamba de por sí; el capitalismo es un modo de producción que se ha aprovechado históricamente de la invisibilización del trabajo de sujetos subalternos, y ya he recordado el trabajo de Silverblatt que ha mostrado cómo la integración de los Andes en un sistema de clases sociales había fuertemente perjudicado a las mujeres indígenas.

Mi argumento es que al combinar diferentes normas de integración económica como la reciprocidad y la lógica de acumulación para poder invertir en economía de mercado¹⁴⁷, algunas mujeres de Jatun Pamba han combinado diferentes estrategias para mejorar su condición, como la cooperación intergeneracional entre mujeres de la misma “casa” o de “casas” provenientes de un mismo patriarca. Esta cooperación intergeneracional, que recuerda las antiguas líneas de descendencia paralelas de los Andes, era más difícil cuando los patrones de residencia postmarital tenían tendencia virilocal. Los cambios del sistema de parentesco, articulado con los cambios en la economía-política regional, la transformación del sistema simbólico de la esfera de poder y la llegada de un discurso sobre la igualdad de género (aquí representado por la misión Brethren) que promovió entre otras cosas la educación de las niñas al igual que los niños, fueron diferentes condiciones de

¹⁴⁶ Sin embargo, es importante mencionar que Herrera (2013a) destaca, en relación con esta estrategia migratoria para la captación de capital cultural, la reorganización del cuidado según diferentes ejes de poder y desigualdad que perjudican a ciertas mujeres, principalmente las que se quedan a cargo de los cuidados en Ecuador. De otro lado, como explicaré en las conclusiones de esta tesis, esta estrategia puede reforzar las asimetrías de género en el campo transnacional al legitimar un mayor control sobre la sexualidad de las jóvenes migrantes.

¹⁴⁷ De hecho, Godelier (1973) defiende que las tres formas de integración de los procesos económicos, reciprocidad, redistribución e intercambio, suelen presentarse juntos, aunque alguna domina las demás.

posibilidad para una resistencia a estructuras patriarcales establecidas en el siglo XV y mantenidas a través del sistema de Haciendas en Ecuador.

Sin embargo, no quiero dejar a pensar que el modo de producción capitalista permitió el mejoramiento de la condición de las mujeres de la Comuna, más bien las crisis cíclicas del capitalismo aumentaron la precariedad de las familias de Jatun Pamba, llevando finalmente a su migración masiva a finales de los años 1990. Como lo mostró Herrera (2013a) esta migración, vinculada con la crisis global de los cuidados, agudizó ciertos ejes de desigualdad como los de sexo/género, generación, clase y etnicidad. A la vez, las formas de resistencia que desarrollaron las familias de Jatun Pamba contra la violencia estructural de las relaciones capitalistas¹⁴⁸ (que elaboraré en el siguiente capítulo) se articularon con las formas de resistencia de las mujeres de la Comuna contra las estructuras de dominación patriarcal, y fomentaron cambios en las responsabilidades y roles de ciertas mujeres que permitieron a estas últimas obtener más capitales en la transmisión de los bienes materiales y simbólicos de sus familias, una distribución que sin embargo se sigue haciendo de manera desigual. En otras palabras, la transformación de la condición de las mujeres es posible, en parte, gracias a su lucha por la revalorización de su papel en las estrategias de reproducción de sus familias. El capitalismo, de manera paradójica, al igual que en las experiencias dibujadas por Silverblatt (1990), ha llevado a las mujeres de Jatun Pamba a ser protagonistas de ciertas formas de resistencia de su Comuna frente a la violencia estructural de la sociedad de clases.

Así, las mujeres de Jatun Pamba tienen otra lucha que llevar, la de la resistencia que ya he esbozado en los juegos identitarios en las relaciones de poder entre mujeres. Como veremos en el siguiente capítulo, la reproducción comunitaria supone a veces para las siguientes generaciones la defensa de una relaciones de reciprocidad y de una identidad étnica que se establece en las relaciones de parentesco y la sexualidad, dos ejes que como ya hemos visto pueden articular las

¹⁴⁸ Esa violencia es la dislocación de las personas de su Comuna a través del despojamiento del control sobre los medios de producción (la posesión de las tierras y su uso para la agricultura) y de la transformación de los vínculos de reciprocidad que organizaban las relaciones de producción. Trataré las formas de resistencia a esta violencia estructural en el siguiente capítulo y mostraré como se relaciona con las alianzas entre las familias.

relaciones de poder y reproducir estructuras patriarcales. La agencia de las jóvenes de Jatun Pamba será otra vez de gran importancia en la definición de las luchas paralelas que tienen que llevar.

De duendes, de serpientes y del ambiente de las “latinas”

Intimidaciones del poder y formas de resistencia en la reproducción transnacional

“Pero ya te digo, yo cuando tenía el novio a los 16 años. 16, creo que fue... 16. Yo no podía salir. Y decirle a mi padre que tuve novio, porque se lo conté, me prohibió las salidas. Entonces ya, una relación así no, no va. Le ves un día, le ves... luego le ves a lo mejor después de 15 días. ¿De qué te sirve eso? Y siempre ha sido así. Y luego saber si tu padre... claro, mi madre también tiene que ver... No sé si sabrás que en Jatun Pamba se ve... "venga, yo sí le quiero a este chico, para mi hija. Yo no le quiero a este, no me gusta" Pues tú también tienes que... mirar si la relación de tus padres con tu novio va a ir bien.

[Los padres] ya no eligen, dicen que ya no eligen, pero... siempre dicen que tu... que tus padres dan el visto bueno. Por ejemplo mira, cuando Chelo estuvo con Ricardo, que ellos ya llevan cinco años. Te pongo un ejemplo. Una vez, su padre le encontró a Chelo, tan pancha ella caminando por ahí. Y su padre bajó y le pegó al chico. Y varias veces así. Y Chelo se reprendía a su padre: "¡Que no, que yo ya soy mayor de edad! ¿Por qué me tratas así?" En cambio Chelo sí ha sido el carácter de reprenderse, de decir "¡basta papá, ya! O sea no estoy haciendo nada de malo". Y al día de hoy se lleva muy bien con Ricardo, su padre, porque decía "que no, que ese negro no, que para mi hija no, que es muy feo".

O sea yo creo que es la, no sé, la ley de vida de un padre, que tiene que mirar a, que si es bueno o no es bueno. Así que no sé. Pero yo he visto así muchos casos. Yo creo que es como todo padre, siempre va a tener un pero [énfasis] para ese chico, para su hija. Es igual que yo creo que su... yo conozco madres que dicen: "no, esa chica no me gusta para mi hijo, porque ha estado con más chicos antes". Por decirte un ejemplo. Siempre va a haber”.

*Lisa, joven migrante de Jatun Pamba
entrevistada en julio de 2011, Alcorcón.*

Estrategias matrimoniales: performando el “aquí” y el “allá”

Lisa está al principio de sus veinte años, ha migrado en medio de su escolarización primaria y ahora vive en Alcorcón, en el mismo barrio que varias de sus primas y primos. Su novio, Jaime, también es de Jatun Pamba, y también migró cuando era niño. Se conocieron en la boda religiosa de sus respectivos tíos/as, el tío materno de Jaime se casaba con la tía paterna de Lisa, en Madrid. En este capítulo volveré sobre las experiencias de Lisa y Jaime, pero de momento miremos lo que nos comenta Lisa de la elección de la pareja, y del “visto bueno” de los padres/madres. Hay un tema que sale en lo que nos cuenta Lisa pero que de momento dejaré de lado: el control sobre las jóvenes en la adolescencia, un tema recurrente en todas las entrevistas, tanto con varones como con mujeres, aunque mucho más presente en el discurso de las chicas, y con consecuencias más drásticas y más duraderas, que, como veremos, se legitiman diciendo que es para evitar que tengan relaciones sexuales con un chico y se queden embarazadas; trataré este tema al final del capítulo y mostraré las identidades que despliegan las jóvenes para remarcar su derecho a cierta libertad. De otro lado, para Lisa los padres aunque ya no eligen a los novios/as, suelen dar (o no) el visto bueno para una relación, lo que supone enfrentarse a su decisión si una quiere ir en contra de los deseos/gustos de sus padres. Explica Lisa que esta cuestión viene para ella de Jatun Pamba, y viene a remarcar la comparación que hace entre el aquí y el allá, las conexiones que ve. Esta tensión entre el aquí y el allá es constante en los discursos de jóvenes y padres.

Entre los gustos y deseos de los padres, aparecen cuestiones de clase, etnicidad, nacionalidad, género y raza (en este caso concreto aparece la “raza”, pero también vinculada con la nacionalidad porque el chico negro es de un país del Caribe). Termina Lisa poniendo un ejemplo de una suegra que no quiere cierta chica para su hijo. ¿Es casualidad que, en el discurso de Lisa, quien da el visto bueno para un novio sea el padre y quien lo da para una novia sea una madre? ¿Qué ejemplo nos pone? Menciona el ejemplo de una madre que no quiere como nuera a una chica que se acostó con otros hombres. ¿Qué está en juego? ¿La raza, el color de la piel, y parece que sea asociado a una cuestión de belleza, “ese chico negro, feo”? ¿Está en juego la honradez de la nuera que se repercute sobre la familia del novio? Si estas cuestiones son

importantes para los padres, ¿lo serán también para los/as jóvenes en la elección de la pareja?

En el capítulo anterior, abordamos la construcción de la etnicidad en la Comuna, y algunos aspectos de las elecciones matrimoniales desde los años 1940 hasta el momento actual. Mi propósito era introducir una dimensión histórica al análisis de las estrategias matrimoniales en contexto migratorio, y proponer, para el estudio de las prácticas de los agentes, analizar las transformaciones sociales que ocurrieron en las generaciones anteriores (Bourdieu & Lamaison, 1985). La transformación regional de la economía-política y el particular impacto de la globalización capitalista en las zonas rurales afectaron fuertemente a las familias de Jatun Pamba. Estos cambios supusieron una violencia estructural sobre las familias a través del despojamiento del control sobre los medios de producción: el crecimiento de Quito, la contaminación de los riachuelos que regaban la Comuna y las crisis cíclicas del capitalismo (principalmente la crisis del Ecuador del 1999) despojaron a las familias de sus tierras, de su uso para la agricultura, obligándoles a veces a venderlas por falta de alternativas. De otro lado, estos cambios provocaron también la transformación de los vínculos de reciprocidad que organizaban las relaciones de producción, y llevaron a las personas a vender cada vez más su fuerza de trabajo: en Quito, o en fábricas que se instalaron alrededor de la Panamericana, y finalmente en España y otros países del Norte que necesitaban mano de obra, principalmente relacionada con los trabajos de cuidado.

Lo que trataré en este capítulo son las formas de resistencia que desarrollaron las familias de Jatun Pamba contra la violencia estructural de las relaciones capitalistas y mostraré como se relacionan con las alianzas entre las familias. Como ya comenté en el capítulo anterior, las nuevas estrategias de reproducción como la movilidad internacional no disminuyeron la importancia de las tierras y de la pertenencia a lo local. Así, el sentimiento de pertenencia a la Comuna es algo que observé tanto en las personas mayores como en los/as jóvenes, hayan o no migrado; atraviesa las generaciones dentro del espacio transnacional y configura en parte las estrategias matrimoniales. Abordaré así el factor identitario local en relación con el territorio de la Comuna y el deseo de retornar para ver cómo influyen en la elección de pareja, derivando en tendencias endogámicas en el espacio

transnacional¹⁴⁹. Mi propósito en esas páginas será profundizar con mi análisis de la dimensión histórica de las estrategias matrimoniales en un contexto migratorio.

Esto me llevará, en un segundo tiempo, a mostrar cómo algunos/as jóvenes que migraron a Madrid en la niñez a finales de los años 1990 articulan nuevas formas de pertenencia y construyen modelos identitarios que trascienden los marcos etnonacionales de sus padres y madres. Su experiencia migratoria, tras un proceso de reunificación familiar y de socialización en Madrid, les vincula a otros/as jóvenes migrantes latinoamericanos/as a través procesos de discriminación. Esa vinculación puede ser interpretada como una forma de resistencia a la violencia de la discriminación que viven en España, y mostraré que crea una preferencia hacia parejas “latinas” basado en estereotipos étnico-raciales que en última estancia definen ciertos tipos de masculinidades y feminidades.

De la “regla” parcialmente explicitada al habitus de emparejamiento

En las familias transnacionales, a raíz del mantenimiento de la importancia de la posesión de la tierra en las estrategias familiares de reproducción en el campo transnacional y de su articulación con el capital simbólico, las estrategias matrimoniales podrían haber evolucionado en parte para amoldarse a esa articulación cambiante. Supondrían idealmente una búsqueda de capitales relacionados con las identidades tanto “indígenas” como “mestizas” según los contextos concretos de cada familia y se articularía entre la “regla” parcialmente explicitada y un *habitus* (Bourdieu & Lamaison, 1985).

¹⁴⁹ A través del análisis de datos recogidos en trabajo de campo multisituado entre Madrid y Quito, que incluye la realización de 20 historias de vida con jóvenes (16 en Madrid y 4 en Quito), así como a través el análisis de genogramas, quiero mostrar en este capítulo cómo las cuestiones de matrimonio se vinculan con la construcción de identidades culturales en colectivos transnacionales. Para ello, miraré las transformaciones de las estrategias matrimoniales en las familias de Jatun Pamba y su relación con las identidades culturales que estas familias están manejando en el contexto migratorio Español. Si bien quiero tener cuidado en no obviar, o no reproducir la invisibilización de las trayectorias e intereses de los/as jóvenes migrantes (Pedone, 2014: 16) con quien he trabajado, me focalizaré en visibilizar sus trayectorias desde una mirada sobre estrategias familiares que entran en juego y hacen que sus decisiones no estén “libres” de presiones familiares ni desvinculados/as de identidades culturales que entran en juego en la reproducción de sus familias.

En este capítulo voy a tratar de mostrar cómo las diferentes estrategias de reproducción de las familias influyen sobre los proyectos de vida de los/as jóvenes, y eventualmente guían sus prácticas matrimoniales¹⁵⁰. Hemos visto en el capítulo anterior que las estrategias de reproducción de las familias en Jatun Pamba favorecían una endogamia dentro de las familias de la Comuna, y hemos emitido la hipótesis de que, dado el mantenimiento de las estrategias de inversión en las “casas” de Jatun Pamba, es probable que se mantenga la endogamia. ¿En el contexto migratorio sucede de modo diferente? ¿Cómo se “transmite” la preferencia matrimonial endogámica? ¿Los padres quieren que sus hijos/as se casen dentro del grupo? ¿Como se reproduce la preferencia si no hay ni regla ni preferencia explícita? ¿Qué está en juego? ¿La re-construcción de la etnicidad en destino?

Quedémonos con que es importante conseguir el visto bueno de los padres y de las madres como explica Lisa, entendiéndolo como una presión social que existe sobre la elección de la pareja. Una presión social que podría ser considerada como una “regla” matrimonial parcialmente explicitada para retomar la expresión de Bourdieu (*ibid.*). De otro lado, Rodríguez, en su revisión del estudio sobre la endogamia-exogamia, vuelve sobre el marco de los procesos de identidad étnica y las relaciones interétnicas:

[...] las sociedades capitalistas funcionan con una endogamia que Lévi-Strauss califica de “verdadera”, y que se establece a través de la formación de límites comunitarios! Estos límites están formados por categorías identitarias de pertenencia: Estos límites comunitarios se expresan en categorías identitarias de pertenencia, que marcan límites en las relaciones interétnicas. Así, el tratamiento de la endogamia/exogamia étnica se sitúa en el contexto de la etnicidad [...] La similitud entre cónyuges funciona sobre un amplio conjunto de variables (grupo étnico, religión, nacionalidad, clase social, residencia, ingresos, edad, educación, etc.) [...] nos movemos en redes de relación determinadas y nos casamos con personas no demasiado lejanas, ni tampoco demasiado próximas (Zonabend 1981; Carabaña 1983; Sanmartín 1982), entendiendo que lo

¹⁵⁰ Diferencio deseo de matrimonio/prácticas matrimoniales (prácticas que incluyen para mí el emparejamiento entre jóvenes aunque no terminen casándose). Aunque el deseo entra dentro de los procesos de las estrategias matrimoniales, lo que me interesa aquí es con qué personas los/as jóvenes de Jatun Pamba acaban saliendo, sea una relación de una semana o cinco años, e indagar en los procesos que les hacen elegir ciertas personas y no otras, principalmente en cuanto a su identidad cultural y lo que significa. Como veremos en la parte final del capítulo, algunos jóvenes dicen tener deseos hacia las españolas, pero pocas veces acaban saliendo con ellas.

“próximo” no sólo se refiere al seno de la parentela, sino también a las diversas variables que he venido señalando. Las explicaciones para dar cuenta de este fenómeno incluyen tanto factores estructurales, con importantes desarrollos sobre la distancia espacial y social y las oportunidades de interacción, como normativos y de elección personal, donde entrarían las reglas de parentesco y los aspectos de atracción en las relaciones interpersonales y las actitudes en relación con la identidad étnica (2002: 42-43).

Guardaré estas variables en mente para tratar de ver la relación entre diferentes estrategias de reproducción. En otras palabras, trataré en este capítulo de mostrar cómo ciertas formas de resistencia a la dominación y a la violencia de la explotación capitalista llevan a los/as comuneros/as migrantes de Jatun Pamba a mantener una fuerte identidad cultural y a organizar eventos comunitarios donde los/as jóvenes se socializan y, en última instancia, participan en la resistencia construyendo alianzas matrimoniales que interpreto como actos performativos que reactualizan normas de reciprocidad.

Vínculos como formas de resistencia y frontera étnica

Esas normas son usadas en este contexto como frontera étnica, como definición de un nosotros como grupo donde el lenguaje del parentesco, por la articulación que representa el parentesco con las redes de apoyo mutuo, sanciona las nociones de pertenencia a la Comuna. Las relaciones entre parientes, las alianzas matrimoniales, los gustos y las cuestiones identitarias que guían la elección de una pareja son para mí un carácter definitorio de fronteras étnicas para las/os comuneros/as de Jatun Pamba, una frontera étnica que muestra lo que está en juego en las estrategias matrimoniales: la reproducción de la Comuna, de su territorio pero también de la relación entre este territorio y la gente que lo habita, cómo las personas acaban perteneciendo a la Comuna. Resistir a la violencia que supone la transformación ontológica de las relaciones capitalistas es resistir a la dislocación de la persona de su Comuna (Taussig, 1980), de las familias de sus tierras.

Para desarrollar este tema, me centraré ahora en diferentes procesos de construcción de un “nosotros” en el contexto migratorio, donde se articulan cuestiones de un “nosotros” allá, con un “nosotros” aquí. El aquí y el allá es un viaje discursivo constante. ¿Porque una presencia tan fuerte del “allá” en los discursos de los jóvenes migrantes? ¿Qué es el “allá”? ¿Cómo influye en la definición del “nosotros” “aquí (en

España)”? Si entendemos por identidad cultural el sentimiento de pertenencia a un grupo, así como el sentido que dan las personas a la historia y al “devenir” que los miembros comparten, si entendemos la identidad de manera constructivista, y entendemos que no se trata de “describir” el pasado y el presente de los individuos para “representar” su sentimiento de pertenencia o su sentido de unidad, podemos entender que las identidades “son los nombres que damos a las diferentes maneras de estar situado por los cuentos del pasado y de situarnos en ellos” (Hall, 1990: 225; traducción mía). La identidad no se descubre, se produce constantemente, y se constituye adentro y no afuera de la representación (Hall, 1996)¹⁵¹. En este capítulo pretendo mostrar cómo los/as jóvenes se sitúan con el allá, con la Comuna de Jatun Pamba, y cómo entran en las negociaciones del “devenir” de sus familias. De esta forma, quiero mostrar cómo el allá forma parte de una identidad cultural para los/as migrantes, para las familias y para los/as jóvenes con quien he trabajado.

Para Barth, si explicamos los grupos étnicos desde una definición de sus rasgos culturales, una especie de “esencia” de los grupos, definida tradicionalmente en la antropología como “valores culturales fundamentales”, esto nos lleva a diferenciar los grupos étnicos a partir de estas características y nos lleva a tener prejuicios sobre la naturaleza de la continuidad de los grupos y del locus de estos valores:

If one chooses to regard the culture-bearing aspect of ethnic groups as their primary characteristic, this has far-reaching implications. One is led to identify and distinguish ethnic groups by the morphological characteristics of the cultures of which they are the bearers. This entails a prejudged

¹⁵¹ Aquí uso una noción “procesual” del concepto de identidades culturales, entendiendo que las prácticas de alianzas matrimoniales se enmarcan en, y forman, las representaciones de los colectivos. Además de ser estrategias matrimoniales enmarcadas en relación con las inversiones materiales como lo expliqué en el capítulo anterior, forman un capital inmaterial: a través de actos performativos las alianzas son construidas como representación de una identidad cultural, forman parte de un discurso que pone los límites de “en qué podríamos convertirnos”, una forma de resistencia a la violencia estructural del capitalismo que niega la importancia de los vínculos de reciprocidad puestos que estos ya no son la base de las relaciones de producción. En palabras de Stuart Hall: “Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” (Hall, 2003 [1996]: 17-8).

viewpoint both on (1) the nature of continuity in time of such units, and (2) the locus of the factors which determine the form of the units (1969: 410).

La naturaleza de la continuidad en esta definición se resumiría en una visión ahistórica de rasgos culturales propios de cada grupo. Sobre el origen de los factores que determinan la naturaleza del grupo, una visión “culturalista” estaría en realidad mezclando el impacto de las circunstancias ecológicas sobre el comportamiento y la tradición cultural. Hace falta separar estos factores para entender los componentes culturales y sociales no-ecológicos que crean la diversidad. Explica el autor que su definición soluciona estos problemas conceptuales. En sus palabras, distanciándose de definiciones que buscan los rasgos objetivos, y asumiendo que lo importante son los rasgos sociales que los miembros consideran relevantes, los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación usadas por los actores y tienen la característica de organizar las interacciones entre las personas (*ibid.*: 408). El foco de atención se lleva entonces a la frontera étnica, una noción más dinámica y mucho más potente para analizar dichas interacciones:

First, it is clear that boundaries persist despite a flow of personnel across them. In other words, categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life histories. Secondly, one finds that stable, persisting, and often vitality important social relations are maintained across such boundaries, and are frequently based precisely on the dichotomized ethnic statuses. In other words, ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built. Interaction in such a social system does not lead to its liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence (*ibid.*).

Al explicar a través del análisis de estereotipos la creación de las fronteras étnicas y de las identidades culturales, trataré de mostrar cómo se conforma, en el campo social transnacional, la Comuna de Jatun Pamba y su reproducción en las siguientes generaciones. Pondré un especial énfasis en mostrar cómo diferentes actos performativos forman parte de una resistencia, una contienda cultural por la interpretación de la Comuna, por la definición de las nociones de pertenencia, por la construcción de un cierto tipo de vínculos entre

comuneros/as, y por la demarcación de los límites de las estrategias familiares de reproducción.

Las fuerzas de la reproducción comunitaria transaccional

“Que no se nos olviden las costumbres ni lo que somos”

Más que una historia, más que un cuento sobre Jatun Pamba, lo que representa la Comuna para los/as jóvenes migrantes con quien compartí estos años es una vivencia de ella, sea a través de sus recuerdos en la niñez, sea a través del apego a familiares que se han quedado, sea a través de sus visitas, o a través de los miles de cuentos e historias que escuchan cada vez que están con sus primos mayores, con sus familiares, con sus “vecinos” con quienes comparten diferentes fiestas a lo largo del año como el Inti Raymi o las fiestas de Quito. En mayo del 2011 fui a una fiesta organizada por migrantes de la Comuna para el “Aniversario de Jatun Pamba” en Alcorcón. Ahí hice seis entrevistas cortas, de menos de diez minutos, con jóvenes de 17 a 30 años, para preguntarles por qué habían venido ese día y lo que representaba para ellos/as la fiesta, el aniversario. En el anexo I recojo sus respuestas.

Desde la más joven (17 años) hasta la mayor (31) hay una evolución en los recuerdos de lo que es la fiesta, pero todas las personas mencionan que es una ocasión para que la gente se pueda encontrar, saludarse. En las primeras citas, algún joven dice que el aspecto cultural para él no tiene importancia, lo que sí importa es verse, reunirse. Cuando le pregunté a Ema, una joven de 19 años que migró cuando tenía cuatro años, si era importante para ella hacer estas fiestas en Madrid me contestó que sí, porque “se me hace sentir un poco como más cerca y [para] que se no se nos olviden las costumbres ni lo que somos. Así que yo creo que sí, que es importante”.

La última persona que habla tiene un discurso mucho más elaborado. Podrían ser las palabras de un líder indígena¹⁵². Es una mujer de treinta años que ha vivido casi toda su vida en la Comuna y migró hace un par de años. Hoy es dirigente de un equipo de fútbol que compite en la Liga

¹⁵² Por “casualidad” es una de las personas que fue entrevistada en el marco del proyecto de la SENAMI “Fortalecimiento de mujeres líderes Ecuatorianas en España” que fue llevado a cabo por Jacqueline Pulupa y en el cual participé. Ver Pulupa y Dallemagne, 2011.

Hispanoamericana de Alcorcón, creada por migrantes de Jatun Pamba. En su discurso, esa mujer le pone mucho valor a la historia de su pueblo. Es parte de un discurso tal vez un poco más, comparado con los discursos de las otras personas, enraizado en valorar las “antiguas costumbres”, en un discurso que idealiza un pasado cercano, perdido. ¿De qué costumbres nos habla? De la danza. Hoy en día existe muy poca gente practicando la danza en Jatun Pamba, pero esta muy presente, en la mente de la gente, en los eventos oficiales organizados por el cabildo, o por la parroquia de Calderón, es parte de un movimiento de revalorización de lo indígena a nivel nacional. No todo el mundo en la Comuna le pone tanto énfasis en la importancia de la danza, pero este discurso es significativo de una fuerte presencia de la danza como indicador de identidad indígena. En los eventos que tienen lugar en Madrid, la danza está presente sobre todo por una visión esencialista acerca de la cultura de las personas migrantes que se plasma en las políticas españolas en cuanto a eventos culturales¹⁵³. Así, de un lado se da dinero a eventos que tienen espectáculos de danza, aunque sea organizados por gente que a priori no pondrían tanto énfasis en tener un espectáculo de danza. ¿Cómo influye sobre la gente? La gente va a un evento organizado por asociaciones de fútbol y se quedan viendo dos o tres horas de espectáculo de danza. Sí, les recuerda su país, también porque la gente de Jatun Pamba lo asocia con su tierra, como un marcador de diferencia. Como decía un joven migrante ese día del Aniversario de Jatun Pamba:

La fiesta de Jatun Pamba es muy importante, ¿no? Como uno ha nacido y ha crecido allí entonces siente mucho. Pero lo que pasa que aquí no puedes expresar muchos sentimientos porque, no... aquí como si fuera un poco... atado de manos, o sea, sin festejar, ¿no? O sea, mirarnos así. Y en cambio allá sí, la gente... la tierra se siente... muy importante.

Para los jóvenes, ¿qué significa la Comuna? Parece que, como lo expresa uno, “lo cultural” no tiene mucha importancia. Las “costumbres”, entendidas desde el punto de vista de este joven como lo

¹⁵³ Las personas que organizaban las fiestas de la Liga Hispanoamericana de Alcorcón me mencionaron que recibían más dinero del Ayuntamiento si organizaban un espectáculo de danza “tradicional”. Esta cuestión traspasa los objetivos de este capítulo, pero existen trabajos que han estudiado la relación entre las asociaciones de migrantes en Madrid y las políticas públicas; ver entre otros trabajos el de Suárez, 2012a. Para un análisis sobre la organización de fiestas de migrantes de Jatun Pamba en Madrid y su importancia simbólica para la construcción de estatus dentro de la Comuna, ver Suárez Navaz, 2007.

relacionado con la danza, los rituales alrededor de la agricultura etc, no tienen importancia, se desconocen. En mis preguntas, la gente asociaba la “importancia de ese día” con el festejo de las costumbres, y decían no conocerlas, no haberse “empapado” de ellas, algunas personas no le quería dar mucha importancia, pero para otras era representativos de “lo que somos”. Para mí, tras llevar un poco más de un año en trabajo de campo, lo que me interesaba era ver lo que significa la Comuna para los/as jóvenes migrantes, principalmente personas que migraron en la niñez, para ver cómo se reproduce la “frontera étnica” en la siguiente generación que ha vivido gran parte de su socialización en España.

La Comuna encarnada en sus duendes

Cristina, que ha crecido en Jatun Pamba, lleva unos quince años viviendo en España, , cinco años con sus padres hasta que migraron y luego se quedó un año con su abuela materna que llama Mami, como casi todas sus primas, porque la mayoría vivieron con la abuela en algún punto de su infancia. Ha vuelto dos veces a Jatun Pamba, de vacaciones, se acuerda mucho de la Comuna, y le gustaría irse a vivir allá lo antes posible. En la entrevista, cuenta cómo recuerda el pueblo, la zona donde vive su familia, por el sector de los dos puentes, en la parte baja de Jatun Pamba. Le pregunto si ha visto muy cambiado el pueblo cuando se fue de visita¹⁵⁴:

Cristina: Y qué más... lo vi de cambiado [el pueblo]... nada, y un puente, que ese puente al pasarlo era como que muy miedoso, porque... bueno de las historias, de que siempre se te asoma alguien o así. Pasar por ahí era vamos, un horror, porque todo el mundo tenía miedo y era todo muy oscuro, muy oscuro. Y entonces ahora la última vez que fui ya habían puesto luces y todo, para que ya se pueda pasar por la noche con tranquilidad, porque antes, antes no se podía, porque también hay ladrones y eso, el miedo... entonces no se podía. Si alguien tenía que pasar ahí era con mucha gente, porque si no tenía mucho miedo, a lo mejor por las historias que contaban y eso, pues, o por los ladrones no se podía pasar solo. Y eso, y de ahí ¿qué más recuerdo?

¹⁵⁴ Un discurso muy presente en las personas migrantes es que la Comuna ha cambiado mucho en los últimos años. Algunas personas recuerdan muchas veces con anhelo cómo era antes, lleno de árboles y sin gente de fuera viviendo en la Comuna y a quien se suele asociar el sentimiento de inseguridad (robos) que existe hoy en la Comuna, aunque también hay personas que enfatizan más los cambios positivos. Ver Suárez, 2012a, para un análisis de los discursos respecto a la migración encadenada y la llegada de gente “extraña” a la Comuna.

Grégory: ¿Y ya pasabas sola con la luz?

Cristina: Tampoco sola porque, al ver que... era... era como que una especie de cascada, que había agua y eso, pero era, era muy grande y me parecía que ahí se había muerto un niño, que habían puesto una cruz por ahí arriba. Y entonces eso nos daba mucho miedo, porque, bueno, con las historias que nos decían que a lo mejor se te aparece alguien, o así... porque... porque decían que había una mujer, que... una mujer que te seguía. Una vez a nosotros nos pasó eso, porque veníamos de una fiesta de la casa de la madre de mi padre y... y teníamos que pasar por ahí para ir a la casa de mi tía, porque antes vivíamos ahí. Y... y éramos, mi padre, mi hermano, mi madre y yo. Y... mi madre nos cuenta, ¿no? Que estábamos por llegar al puente, y que nos empezó a seguir alguien, pero no sabíamos... nunca supimos quién era, ¿no? Y que nosotros corríamos y de todo, porque nos empezaba a seguir alguien y se movían todas las ramas de los árboles, pero nunca regresaron a mirar atrás, no... pues no sé, por miedo, solo que corríamos y eso, y como mi hermano tenía un coche, se le había caído. Y mi hermano quería volver, y que le había dicho que no. Pero que,... y cuando ya llegamos a la casa nos encontramos a un primo que le había dicho que no se vaya por ahí, que por ahí está andando algo malo, y que no sabemos qué es y que nos está siguiendo, y entonces mi primo sí había ido, y él sí lo había visto qué era, pero nunca, nunca nos quiso decir... hasta el día de hoy nunca nos ha dicho lo qué era lo que andaba por ahí. Pero siempre se escuchan así, leyendas de que te sigue una mujer, cómo se llama ésta, la Llorona o así (Entrevista realizada en junio de 2011 en Madrid).

Es interesante cómo aparecen los familiares cuando se habla de un barrio. En otro momento de la entrevista dice que le gusta Jatun Pamba porque es una sucesión de casas donde viven primos/as, tíos/as, padrinos, madrinas, abuelas/os, etc. Aquí cuenta una historia y resalta que estaba yendo de la casa de su abuela paterna a la casa de su tía, donde solían vivir. Estas historias se siguen contando en los eventos festivos de los migrantes, y en las comidas familiares, y como vimos en el testimonio de Cristina, se “experimenta” la presencia de estos duendes durante los viajes al pueblo, especialmente para las personas que viven o tienen familiares en las zonas bajas del pueblo donde hay más duendes porque la geografía de la zona es menos urbanizada.

Al leer esta descripción de la historia me veo pasando por el puente del que habla. Es una zona muy seca, todo el pueblo es bastante seco, con mucho polvo, y por esa zona las casas están más esparcidas. Es el final de la Comuna, antes de entrar al valle con las tierras comunales, por ahí sale uno de los senderos que llevan al valle siguiendo una quebrada. La parte baja de Jatun Pamba se caracteriza geográficamente

por tener muchas “quebradas”, zonas de tierra derrumbada por la erosión y que forman pequeños valles entre los barrios.

Como vemos en el mapa del pueblo (que pueden encontrar al inicio de la Parte III), en la zona de la cual nos habla Cristina, la zona de los dos puentes, se juntan dos quebradas pequeñas. Nos cuenta la leyenda de la Llorona, una mujer que ha perdido sus dos hijos y anda desde hace años rondando por dichas quebradas. Toda la zona está llena de leyendas similares, y cada quebrada tiene sus duendes. Los duendes son seres malignos de los cuales hace falta protegerse, sobre todo para las personas mayores y los bebés. Por ejemplo, una de las estrategias para proteger a los bebés de los duendes es quitar, antes de que anochezca, la ropa del hilo donde se ha tendido porque si no se podría esconder un duende dentro de la ropa y afectaría mucho a los bebés que vistiesen con esta ropa. Nos cuenta Valeria, una joven de Jatun Pamba de unos treinta años, qué tipo de cuidados tenía para su hijo:

Grégory: ¿Y lo de los pañales para que no le lamen después de las seis? ¿Lo hiciste también al principio?

Valeria: Sí, sí, sí, al principio sí, sí, porque como era pequeñito, pues se tiene todo el mayor cuidado y todas esas cosas. Entonces sí, en verdad, se retiraba la ropa antes de que caiga la seis de la tarde. O no se le trataba de pasar por sitios pesados porque, para que no, igual no tenga problemas para dormir...

Grégory: ¿Sitios pesados?

Valeria: O sea, sitios pesados. ¿Como eran? [Pregunta a su madre. Su madre contesta: ilos árboles!] ¡Los árboles! Por ejemplo aquí, o sea las creencias antiguas dicen que en los árboles de aguacate, en los árboles de granadilla y en los de guaba, están los duendes, o bailan ahí los duendes. Entonces los duendes son considerados como gente mala, o como, como cosas de energías negativas. Entonces, o sea que por esos sitios, o casas, casas abandonadas, o sitios... o sea sí, sitios alejados, donde no haya mucho tránsito de gente, entonces esos son considerados aquí como sitios pesado. Entonces, o sea, ahí a los niños no hay que meterlos ahí, porque tienen mucho problema luego para dormir, o se espantan o como saben si les coge el cucú y por eso luego tienen o sea problemas para dormir, les da... les quita el apetito, están así espantaditos (Entrevista realizada en Jatun Pamba en noviembre de 2011).

¿En qué medida estos duendes son representativos de una identidad étnica indígena, andina? En el capítulo anterior hemos visto que los/as comuneros/as de Jatun Pamba se auto-adscriben a una descendencia indígena precolombina. ¿Los duendes son “seres precolombinos”? En realidad, la respuesta es sí y no. Los duendes son seres malévolos,

asociados a la figura del diablo. El mal encarnado en un ser satánico no apareció en los Andes en la época precolombina, sino más tarde, con la colonización. Silverblatt (1990: 128) explica que tal figura fue traída desde España y se mezcló con la cosmología andina que organizaba las fuerzas de manera complementaria y no como opuestas como en la idea del bien y del mal. Satán, como ser maligno, no tenía sitio en una cosmología de la complementariedad. De otro lado, en la cosmología andina las enfermedades representaban un desequilibrio, en realidad funcionaban como una estructura normativa del equilibrio: la enfermedad era característica de un trastorno de las normas culturales. Las mujeres indígenas, protagonistas de la resistencia en la época colonial, usaron la hechicería para castigar a quién no cumplía las reglas normativas de la comunidad. La figura del diablo, importada desde España, fue recuperada por las mujeres indígenas categorizadas como brujas, otra de las figuras germinadas desde Europa. El diablo comenzó a aparecer en los cuentos locales como un símbolo de protección de las poblaciones indígenas frente a la explotación y a la transformación de las creencias precolombinas durante la colonización (Silverblatt, 1990: 138). Que los duendes de Jatun Pamba aparezcan vinculados con enfermedades nos sugiere un vínculo con las normas locales de equilibrio, las normas de reciprocidad que, como lo vimos en el capítulo cuatro, sancionaban las relaciones de parentesco y las relaciones de producción.

Desde hace unos años, el Gobierno de Quito está “reordenando” a través de ordenanzas municipales diferentes asuntos urbanísticos, y uno de ellos es rellenar las quebradas de las Comunas rurales del Distrito Metropolitano de Quito. Como lo explican Valeria y su madre, si algunas ordenanzas perjudican a los habitantes de Jatun Pamba al imponer nuevos impuestos para permisos de construcción u obligar a pavimentar las aceras delante de las casas (cuyo coste tiene que asumir en parte el propietario de la casa), el relleno de las quebradas tiene un impacto positivo para los propietarios de las tierras dado que sube el valor de la propiedad:

Grégory: Y eso entonces, desde hace unos 5 años el municipio empieza a cambiar el espacio, ¿no? A rellenar las quebradas...

Valeria: A rellenar las quebradas, a hacer las aceras, porque esto no tenía aceras. Entonces así, cada uno construía como más podía. Pero ahora el municipio por eso esta reordenando el espacio.

Grégory: ¿Reordenando el espacio?

Valeria: Ajá. Entonces ahí esta construyendo las aceras, esta poniendo ya... delimitando los espacios, poniendo líneas de fabrica. Porque antes uno construido no más así, sin la línea de fábrica. En cambio ahora las ordenanzas municipales dice que para uno poder construir, primero hay que sacar el permiso. Entonces, sacando el permiso primero tiene uno que... que... o sea, pedir la línea de fábrica de acuerdo con los planos del municipio. Entonces como el municipio ya tiene sus planos, entonces ellos delimitan a partir de donde es la acera y de ahí a partir de cuantos metros tiene que construir para dentro. Porque antes eso no había, entonces la gente... hacía casi al borde. O sea, como no había aceras, hacía casi al borde las casas o los locales, cuestiones así. Pero ahora con esto del municipio tiene que basarse primero en lo que va la vereda, luego de eso sí para que vaya la construcción¹⁵⁵.

Grégory: Y la gente acepta todas estas decisiones?

Madre de Valeria: ¡Muchas veces no!

Valeria: No porque es gasto económico más que todo, o sea, porque son gastos económicos, porque para hacer el trámite le cuesta a la persona que quiere construir. Entonces... son impuestos, impuestos, impuestos, y... por ejemplo cuando es a mitades, o sea, ¿la gente igual tiene que seguir trabajando en *mingas* para poder tener, obtener las obras no? Entonces no pone todo el municipio.

Grégory: Y por ejemplo, llenar las quebradas... suponía... la gente se oponía a ello o, ¿les gustaba que se rellenase las quedabas?

Valeria: Yo creo que no, porque al ver el beneficio, ya no se opusieron.

Madre: Claro.

Valeria: Porque en ese caso comercialmente el relleno de las quebradas aumenta la plusvalía de los terrenos que estaban a estos lados.

Madre: Porque había terrenos que eran a la quebrada, no tenían entrada. En cambio ahora ya quedaron como terrenos principales, claro.

Grégory: Y antes... ¿se pensaba que en las quebradas vivían duendes?

Valeria y su madre: Sí.

Grégory: Y, ¿dónde se piensa que han ido después de que...?

Valeria: (risa de Valeria) Han migrado ellos también (las dos se ríen). (Retoma un tono serio) No pues ya... no sé... siguen apartándose, o yéndose a las quebradas que no están rellenas.

Madre: Claro.

Grégory: Se fueron a vivir juntos en otras quebradas.

Valeria: Eso (las dos se ríen) (*idem*).

Varias autoras/es han trabajado la cuestión de los duendes y del diablo en comunidades indígenas del Ecuador o de otras zonas de

¹⁵⁵ Durante mi estancia en el verano 2012, varias personas de la Comuna tuvieron que romper más de un metro para dentro de sus casas o locales para poder construir la acera según los mapas del municipio.

América Latina¹⁵⁶. Como explica la antropóloga Mary Crain en su estudio en los Andes ecuatorianos, estos discursos sobre los duendes sirven como lenguaje político codificado para las mujeres de las comunidades y es a través de estos discursos y de sus imaginarios relacionados que la identidad local es consolidada (1991: 73), una identidad que se construye en oposición al discurso oficial, a las explicaciones científicas occidentales. También remarca la autora, al igual que Silverblatt, que los duendes y otras figuras del diablo no eran parte de la cultura andina antes de la Conquista española, sino que aparecieron en los discursos como respuesta a la violencia que supuso la Conquista para los pueblos indígenas, como una forma de resistencia por parte de sujetos subalternos. Las enfermedades y las muertes causadas por los duendes representan para Crain (1991: 75) la furia del mundo espiritual en contra de las condiciones actuales de producción capitalista bajo las cuales la reciprocidad humana con la tierra y los espíritus ya no tiene importancia.

Al estar vinculados a la geografía de la Comuna¹⁵⁷, la pregunta que hice a Valeria, a saber: “¿dónde van a ir a vivir los duendes?”, cobraba, sin querer, un sentido casi ontológico. En la cosmología andina la

¹⁵⁶ Un estudio pionero sobre el diablo en los Andes desde una perspectiva marxista es el del antropólogo Michael Taussig (1980). De su lado, la antropóloga Mary Louise Pratt (2006) menciona la aparición de los “monstruos” en diferentes historias de pueblos mejicanos y defiende que son historias que explican la violencia estructural del capitalismo.

¹⁵⁷ En Jatun Pamba los duendes son asociados a los “sitios pesados” como comentó Valeria, los árboles, las quebradas, los sitios abandonados. No me parece demás recordar que la colonización supuso para las poblaciones de los Andes una violencia estructural pero también física, especialmente para las mujeres de los *ayllus* quienes eran repetidamente violadas (Silverblatt, 1990: 158); los “sitios pesados” representaban lugares desolados, más peligrosos para las personas, principalmente para las mujeres. Crain explica algunas creencias en la zona de Otavalo (Ecuador) acerca de la geografía y de los “evils spirits” (duendes): “In folk cosmology, geography has an important moral dimension, and many places that form part of the natural landscape are believed to be endowed with both positive and negative qualities. According to local belief, it is dangerous to walk or remain for an extended period of time near certain natural sites such as ravines, irrigation canals, waterfalls, lakes, high mountain plains, and places where rainbows appear, for such sites may be inhabited by evil spirits. Potentially harmful encounters with the spirit world occur most frequently at night and when individuals are alone. (*It is particularly dangerous for women to walk alone*; cf. Brow 1990.) Individuals who are exposed to any combination of these circumstances run the risk of incurring folk diseases such as mal aire (evil wind) and susto (fright). Diseases such as these can be diagnosed and cured only by curanderas, or shamans, and not by practitioners of Western medicine” (1991: 70; énfasis míos).

mayoría de las deidades son asociadas a espacios geográficos, la tierra, las montañas, los volcanes, etc. Alterar estos espacios representa una alienación del sistema simbólico de las poblaciones locales. Al rellenar las quebradas el municipio de Quito estaba, para mí, y por eso formulé la pregunta de manera totalmente espontánea, alterando las creencias culturales locales. Valeria y su madre interpretaron el toque irónico de mi pregunta y se rieron, en parte porque los discursos sobre el desarrollo califican las creencias en seres sobrenaturales como algo de “tiempos pasados”, pero luego me contestaron de manera muy seria que no era un problema, que los duendes se irían a vivir a otro sitio. Pero detrás de mi pregunta se encontraba otra: ¿Cómo se viven los cambios en la relación con las tierras, con el territorio de la Comuna? Por un lado, el municipio tiene cierto poder sobre sus vidas y puede decidir rellenar sus quebradas y hacerles romper sus casas porque se han pasado de un metro. Por otro lado, la construcción de condominios cerrados en la parte alta de la Comuna era muy criticada por los/as comuneros/as, porque permitía la llegada de gente ajena a la Comuna, gente con quien no se relacionaban y no tenían relaciones de reciprocidad porque no formaban parte de sus redes familiares, y, en relación a esto, también porque significaba una alienación de su relación con las tierras y con las personas que las habitaban: se especulaba sobre la tierra y se la vendía a gente ajena que no compartían las normas de reciprocidad ni con otros/as comuneros/as ni con la tierra ni con el mundo espiritual.

Las serpientes que sancionan la pertenencia en la alianza

Como hemos visto en el capítulo cuatro, los avances del capitalismo tras la Conquista española y la subsecuente urbanización cada vez mayor de Quito han tenido un impacto considerable sobre las relaciones étnicas en la zona de Jatun Pamba. Como vimos, la migración interna en Ecuador hacia Quito generó una presión inmobiliaria en la zona de Calderón y creó una diferencia en el valor monetario de las tierras. Las tierras de Jatun Pamba más cercanas a la Panamericana fueron de repente muy preciadas, hasta el punto en que la Municipalidad de Quito cambió la ley de tenencia de la tierra para permitir la lotización de las tierras comunales para fomentar su venta a empresas inmobiliarias que construyeron condominios para alojar la nueva mano de obra de la ciudad. Estos cambios crearon más estratificación socio-económica entre las familias de la Comuna.

Bernardo me comentaba en una entrevista que una familia había sido beneficiada económicamente por esta situación. Los rumores que circularon entre las familias de abajo era que el propietario, el patriarca, había encontrado una culebra que le daba monedas de oro:

Bernardo: Y así como en Jatun Pamba apellidos así como ilustres y últimamente por ejemplo ya haciéndole más grande por ejemplo una familia de arriba ha sido que son ricos, los Coyago.

Grégory: Ajá.

Bernardo: Decían que se ha hecho rico porque se ha encontrado una culebra y que ponía huevitos de oro...

Grégory: ¿Ah sí?

Bernardo: Porque tienen las casas, a la entrada. Pero es que ahora ya es difícil que se dé cuenta porque todito esta hecho, está feísimo todito está puro casa de 3 pisos, todas esas casas para mí son feas... Pero ellos al principio solo tenían ellos, casa de 2 pisos, 3 pisos... [...] Él había sido un vendedor de leña, entonces él una vez dice que ha estado yendo con su burro cargado ahí por Collas que está en Calderón allá al fondo y dice que el burro ha metido el pie en un hueco y como se ha metido así, al sacar así sale con una moneda de oro... entonces según las historias que conversaban ahí, como dicen que está... que es del Zupag, el dueño del diablo, del demonio. Entonces el hombre ha querido coger y no podía porque entonces lo que tiene que hacer se le ha ocurrido es sacarse el pantalón y mear hacia alrededor de eso para que eso no se siga hundiendo, entonces ha logrado sacar y llenar en la, en su pantalón, le ha llenado de las monedas y ha botado la leña ahí y eso le ha hecho así sentar como en las piernas al burro y..., ha llevado y ha dejado señalando y cuando ha regresado ha encontrado una culebra. Decían que tenía por ahí un galpón hecho especial para la culebra y nadie podía ir ahí, entonces decían que cuando nadie está ahí es que sacaba así a pasear a la culebra, entonces la culebra andaba por ahí... y que se pone huevos de oro. Pero es que él había entregado el alma de una hija para así dice, una hija murió de un momento a otro (Entrevista realizada en Madrid en febrero de 2013).

En la historia que cuenta Bernardo, vender sus tierras a gente ajena a la Comuna corresponde a vender el alma de una hija al diablo. Este discurso puede ser visto como una forma de resistencia frente a los cambios generados por las relaciones capitalistas en la región y la alteración de las relaciones de reciprocidad entre las familias de Jatun Pamba. Ya he mencionado que la figura del diablo apareció en los Andes como un protector de las poblaciones indígenas, y según el antropólogo Michael Taussig, la venta del alma al diablo aparece para remarcar que los poderes destructivos de un sistema económico obligan una persona a separarse de su comunidad:

There is a vast store of mythology in both Western and South American cultures concerning the man who sets himself apart from the community to sell his soul to the devil for wealth that is not only useless but the harbinger of despair, destruction, and death. What does this contract with the devil symbolize? The age old struggle of good and evil? The innocence of the poor and the evil of wealth? More than this, the fabled devil contract is an indictment of an economic system which forces men to barter their souls for the destructive powers of commodities. Of its plethora of interconnected and often contradictory meanings, the devil contract is outstanding in this regard: man's soul cannot be bought or sold, yet under certain historical conditions mankind is threatened by this mode of exchange as a way of making a livelihood. In recounting this fable of the devil, the righteous man confronts the struggle of good and evil in terms that symbolize some of the most acute contradictions of market economies. The individual is dislocated from the community. Wealth exists alongside crushing poverty. Economic laws triumph over ethical ones. Production, not man, is the aim of the economy, and commodities rule their creators. [...] The fetishization of evil, in the image of the devil, is an image which mediates the conflict between precapitalist and capitalist modes of objectifying the human condition (Taussig, 1980: XVI).

El ser humano es dislocado de la comunidad, la riqueza existe al lado de la extrema pobreza, la producción se vuelve el objetivo de la economía, ya no el ser humano: la imagen del diablo es para Taussig lo que media el conflicto que se crea entre modos de objetivar la condición humana, modos precapitalistas y capitalistas. Además del diablo, aparece en la historia de Bernardo una culebra. La presencia de este animal me llama mucho la atención porque una de las deidades de las poblaciones precolombinas se representaba en más de una ocasión bajo la forma de una serpiente. Esta deidad, Amaru, es el símbolo de la alianza, además de ser el símbolo de una fuerza que erupciona cuando las relaciones de equilibrio no son mantenidas (Silvberblatt, 1990: 141).

Para mí, lo que está en juego aquí es la reproducción cultural de la Comuna, la reproducción de una racionalidad social que corresponde a un modo de producción precapitalista como diría Godelier (1973), las normas de reciprocidad que a principios del siglo XX dominaban los patrones de integración de los procesos económicos. Se pierde la capacidad de reproducción de una racionalidad definida por las relaciones de reciprocidad que se instituyen a través de los lazos de parentesco y que antiguamente cumplían la función de establecer las relaciones de producción dentro de la Comuna, las relaciones entre los diferentes grupos de parentesco según sus diferentes grados de alianza (un tema que expliqué en el capítulo cuatro). Estas alianzas, dado la

ausencia de reglas prescriptivas y la relativa homogeneidad social de las familias (en parte porque la repartición de las tierras comunales no permitían grandes diferencias sociales), solían favorecer un alto grado de exogamia entre las familias, pero una endogamia dentro de familias de Jatun Pamba. En otras palabras, las familias, aunque podían favorecer ciertas alianzas en vez de otras como lo vimos en el capítulo cuatro, mezclaron sus miembros y resultó en una aceptación general en la Comuna de “todos somos parientes”, una frase que salió muchas veces cuando preguntaba a la gente su grado de parentesco con otra persona de la Comuna¹⁵⁸.

Cuando estas relaciones de reciprocidad ya no son dominantes en las relaciones de producción porque el parentesco ya no cumple la función de organizar estas relaciones de producción, aparecen diferentes formas de resistencia, como los cuentos sobre las familias que se enriquecen vendiendo tierras. Vender sus tierras es vender su alma, o el alma de una hija, al diablo, es separarse de la comunidad. Taussig dice que la persona queda dislocada, como si la unidad entre persona y tierra hubiese sido alienada.

Recordemos la entrevista con Manuela en el capítulo cuatro, cuando mencionaba que vender la mitad de las tierras de su padre había generado conflicto y ella lo interpretaba como haber separado la

¹⁵⁸ Otra cosa que me llamaba la atención es que hasta hoy en día muchas personas de la Comuna llamarán a una persona de la generación anterior “tío” o “tía”, independientemente de sus grados de parentesco. Estos hechos corroboraban para mí la hipótesis que expuse en el capítulo cuatro, a saber que el parentesco en Jatun Pamba organizaba las relaciones de producción, la infraestructura del colectivo, y que por esta razón se podía pensar que organizaba todas las relaciones sociales bajo las mismas normas: las de reciprocidad. Como decía Godelier: “Dans une société où les rapports de production fonctionnent à l'intérieur des rapports de parenté, toute la vie sociale prend couleur de parenté. La parenté devient alors le langage de la vie sociale, le langage général de la représentation sociale” (Godelier et al., 1975: 187). Como lo expliqué en el capítulo cuatro, las normas de reciprocidad también organizaban las relaciones con la tierra y el mundo espiritual (Bastien, 1978). Podría ser que la estructura religiosa fuera más importante que el parentesco y que las normas de reciprocidad deriven de lo religioso hacia todas las demás relaciones sociales y no del parentesco. Muchos autores han remarcado la importancia del mundo espiritual en los Andes y de cómo estructuró el Estado incaico (ver entre otros trabajos los de Meillassoux, 2001; Silverblatt, 1990 y Zuidema, 1964). No soy especialista en el mundo andino y me cuesta tomar una posición contundente sobre el tema, así que prefiero dejarlo diciendo que considero que las normas de reciprocidad tenían una relativa importancia en la organización de las actividades económicas en Jatun Pamba a inicios del siglo XX, y que todavía son definitorias de las normas que sancionan las relaciones de parentesco.

familia. Aunque esta separación podía entenderse como el conflicto entre ella y su hermano, mencioné que también se podía interpretar que ella se negaba a usar la tierra para especular, para ganar desproporcionadamente dinero y de una manera que ya no respetaba las normas de uso de las tierras. Para mí, su expresión de la separación de la familia simbolizaba también la forma en que podía sentirse vinculada a esta tierra, como sentía que su familia pertenecía a la tierra. Aquí quisiera hacer una extrapolación a partir de Godelier cuando explica los procesos de “inversión” que ocultan las relaciones sociales a través el lenguaje de la estructura dominante: si es el parentesco que organiza la infraestructura, dominase las relaciones sociales, ocultaría las relaciones bajo el lenguaje del parentesco (Godelier et al., 1975) y podría interpretarse que en Jatun Pamba las relaciones sean opacas, debajo del lenguaje del parentesco. Para mí, sin ser tan tajante como para decir que el parentesco es la estructura dominante, me permite emitir una nueva hipótesis: si la pertenencia a la Comuna es hoy en día todavía definida por la presencia de generaciones anteriores en la Comuna, en otras palabras, si la genealogía es lo que marca la pertenencia a la Comuna tal vez es porque las familias “pertenecen” a las tierras, y no las tierras a las familias¹⁵⁹. En este sentido, la inversión daría la fuerza al parentesco, en tanto como vínculos “familiares”¹⁶⁰ normados por la reciprocidad, para que sea el determinante principal de la pertenencia.

Así las cosas, como hemos visto en el capítulo anterior, las personas que venden sus tierras a veces se distancian también de la identidad indígena, se dislocan de la Comuna, una cuestión que los/as jóvenes migrantes critican también.

¹⁵⁹ En su caso, Godelier da el ejemplo de cazadores: para ellos, no han “cogido” los animales, es el bosque que les “entrega” las presas (*ibid.*: 187).

¹⁶⁰ Todavía me cuesta definir lo que entiende la gente de Jatun Pamba por “familia”. Tengo la tendencia de asumir, aunque soy consciente que es en gran parte por defecto profesional y etnocentrismo, que los vínculos genealógicos son la base de lo que entienden por familia, pero a la vez noto que los vínculos son construidos en actos performativos que incluyen en la familia a personas que no comparten ancestros biológicos comunes y me acerco a la definición que da Van Vleet (2008) del parentesco andino como vínculos creados por las actividades diarias “performativas” más que por la genealogía.

“Dicen ‘yo soy de Calderón’. ¡Mentira podrida, tú eres de Jatun Pamba!”

Como veremos a continuación, la división de la Comuna en diferentes zonas aparece en el discurso de los/as jóvenes, sobre todo cuando se abordan cuestiones de pertenencia. Jaime tiene unos veinte años y lleva ya casi quince años viviendo en Madrid. Sin que se lo preguntara yo, durante la primera fase de la entrevista que se desarrollaba bajo un modelo de relato de vida, Jaime comenzó a enfatizar el hecho de que se sentía ecuatoriano, y sobre todo de Jatun Pamba: “soy de las cuatro esquinas ahí en Jatun Pamba”. Explica que se fue de viaje a Ecuador, después de mucho tiempo sin haber ido ahí, y que se siente 100% ecuatoriano. La nacionalidad española para él es más una cuestión formal, para tener becas etc., que una cuestión de pertenencia:

Jaime: Yo que me fui... yo vine aquí a España pequeñito y volví a Ecuador pues ya hecho, mayor, ya hecho un hombre. Fue muy bonito estar allí, estar con mis abuelos. Mi abuela paterna pues murió en el 95, sólo viven mis dos abuelos maternos. Fui y les vi. Les vi a dos hermanos de mi padre, bueno a un hermano y a una hermana de mi padre, mayores que él, como yo te digo con mi padre yo no tengo relación, pero con la familia de mi padre yo me llevo bien. Con mis tíos no tengo ningún problema con ellos, no. Y pues fui allí y estuve muy bien, me fui al estadio olímpico Atahualpa a ver el fútbol, como te digo mi país es mi país. Si fuera a vivir aquí 100 años en España, que jamás seré español. Aunque me lo ponga en mi nacionalidad. No es negar a España, pero es que mis raíces me llaman a mí. Yo soy ecuatoriano 100%. Si en mi nacionalidad pone que soy español pues bueno, ese papel, ese documento me sirve para viajar, para becas aquí en España, ¿no?, y tal (Entrevista realizada en mayo de 2011 en Madrid).

Después de haber migrado con seis años, y habiendo vuelto solo una vez a Ecuador, los quince años que llevaba viviendo en Madrid en el momento de la entrevista no le hacían sentir Español, su sentimiento de pertenencia se hacía con referencia a la Comuna y a Ecuador. De otro lado, conocía perfectamente la disposición de los diferentes barrios de la Comuna. Dudo que tenga este mapa de la Comuna tan claro en su cabeza por haber estado solo un mes de visita ahí (a mi me sigue costando mapear la Comuna después de mi estancia de casi cuatro meses). Este testimonio destaca para mí la importancia que cobran los sectores, los diferentes barrios de Jatun Pamba, y que esta importancia se traspasa a las siguientes generaciones, a jóvenes, hayan vivido o no en Jatun Pamba. Es llamativo que, además de conocer exactamente la

configuración barrial del pueblo, Jaime me explique que mucha gente quiere “negar” su condición indígena identificándose con la Parroquia de Calderón, que representa una identidad mestiza:

Jaime: [...] me siento ecuatoriano al 100%. Y de Jatun Pamba, no tengo ningún problema en decir que yo soy de Jatun Pamba, ¿sabes? Mucha gente que dice que no es de Jatun Pamba por el hecho de que mi pueblo es un poco inferior al pueblo que está al otro lado que es Calderón. Siempre dicen, “no, yo soy de Calderón”. Mentira podrida, tú eres de Jatun Pamba porque eres de Jatun Pamba. Los que son de Calderón pues son de Calderón. No sé, no sé, a mucha gente que intenta,... “no, yo soy de Ecuador pero soy de Quito”. Y claro luego te pones a pensar, si vives más abajo que yo, sabes. O sea hay gente así en España, que reniega un poco, se avergüenza de decir que... Yo no, soy de Ecuador, de Jatun Pamba y, pues bueno, de los sectores pues de Cuatro Esquinas, ¿no?, porque hay muchos sectores, en Jatun Pamba, está Ciudad Alegría, está El Inca, está El Molino, está Parada 7, Parada 5, está... mucha gente, está La Tola... todo sabes, hay muchos sectores, en el mismo pueblo hay muchos sectores. Por ejemplo yo puedo estar en mi casa y en la otra casa ahí es otro sector (*idem*).

Como vimos en las primeras secciones de este capítulo, esta adscripción a Calderón en vez de Jatun Pamba no es nada arbitraria, y cobra un sentido étnico concreto: diferenciarse del estigma indígena que se asocia a Jatun Pamba (tanto en Quito como entre poblaciones migrantes proveniente de Quito) y presentarse como mestizo. Como vimos, también es una cuestión de clase que tiene que ver con el valor económico de las tierras que poseen las personas, las familias. En una relación entre clase y etnicidad donde las jerarquías sociales se plasman, ser superior es ser mestizo y de clase media; como dice Jaime, “mi pueblo es un poco inferior al pueblo que está al otro lado que es Calderón”.

El “allá” y la legitimación del proyecto migratorio

Las cuestiones de superioridad/inferioridad que se tejen en estos discursos son significativas de la construcción transnacional de identidades étnicas, de cómo los/as jóvenes participan en ella y por esto me interesa destacar la forma en que la propiedad de la tierra forma parte de la vida de los/as jóvenes, de sus proyectos de vida. Por ejemplo, a Gonzalo, un joven de unos veinte años que migró con seis, le gustaría irse a vivir a Jatun Pamba. Lleva más de quince años en España pero cuando se fue de visita a la Comuna, con quince años, quería quedarse a vivir ahí, aunque fuese unos años. El vivir allá no es

algo que los/as jóvenes ven como imposible, o fuera del alcance. Esta ahí, “solo” hace falta tomar la decisión:

Grégory: ¿Cómo te imaginas tu vida allá?

Gonzalo: Hum [risa] no sé, puede que mejor, puede que peor. A lo mejor estoy un mes y me regreso, no me acostumbro. No sé todavía. Quisiera probar una vida allá también. ¡Pero ahora que soy joven! Ya de viejo, ¿para qué? No, no me gustaría... pá qué irse ya cuando tienes ya, eres viejo ya. ¡Ya no vas a disfrutar nada! Ahora es la cosa.

Grégory: Y...¿dónde irías?

Gonzalo: Pues a... a Jatun Pamba. A vivir una vida por ahí, sí. Ahí mi padre tiene bus, tiene terreno, tiene todo o sea que... ¡Tiene casa!! No sé, ahí me pondré a estudiar. Mi tío, como es... tiene contactos ahí. Me metería en una escuela [...] (Entrevista realizada en marzo de 2011 en Madrid).

Volver a Jatun Pamba es un deseo muy presente en los proyectos de vida de Gonzalo. Es algo cerca, posible en parte porque tiene familiares ahí todavía y tiene tierras, o un sitio donde trabajar. Gonzalo tiene apenas veintidos años, pero menciona que si va allá, podría trabajar en el bus que compró su padre desde España y que lleva su tío. Sus padres tienen terreno y casa. Además un terreno que heredaron de la familia de la madre de Gonzalo, y que está cerca de la Panamericana¹⁶¹.

De otro lado, en esta familia era muy elocuente que el hijo menor, que había nacido en España, tenía muchas ganas de irse a vivir a Jatun Pamba, a la vez que Gonzalo, su hermano mayor, como acabamos de ver en el extracto de la entrevista. El hijo menor había desarrollado un deseo de vivir en el pueblo a partir de los cuentos que hacían sus padres, su hermano, y sus familiares migrantes en general, pero también después del viaje que hizo a la Comuna, cuando tenía unos nueve años. No le pude entrevistar¹⁶², pero a pesar de no haberle entrevistado, asistí a muchas comidas familiares y eventos culturales

¹⁶¹ La familia de su padre es originaria de la parte baja de Jatun Pamba, y Gonzalo creció con su abuela paterna, en la zona debajo del Mercado, pero su abuelo materno compró hace tiempo - ¿durante la venta de las haciendas? - unas tierras por la parte alta de la Comuna donde ahora hay muchos comercios; los bisabuelos de Gonzalo, aún vivos cuando fui en 2012, seguían viviendo en la parte baja de la Comuna, en una pequeña choza en terrenos que no tienen mucho valor por estar alejados de las calles principales.

¹⁶² Hice solo unas muy pocas entrevistas con menores, siempre con el consentimiento oral de sus padres, y a veces con ellos presentes, en parte por cuestiones legales pero también por el impacto que podía tener una entrevista al remover memorias de la infancia.

con este niño y pude darme cuenta de la constante presencia del pueblo en las vidas de sus familiares.

Una importancia del “allá” que es vivida en las propias carnes y huesos de jóvenes que migraron en la niñez a través del deseo de quedarse allá¹⁶³, un sueño que difícilmente se puede realizar porque pone en peligro al proyecto migratorio familiar. Acabamos de ver en el caso de Gonzalo su aspiración a vivir en la Comuna, de “volver”; también aparece en otros discursos como en el caso de Cristina: tras un viaje a Ecuador su vuelta a España le esta costando mucho y empieza a tener síntomas de depresión (mucho sueño, falta de concentración, explica que no rinde en las pruebas, llora constantemente), por lo que en su instituto le contacta un psicólogo:

Cristina: [...] me decían que... que... que mis padres han venido aquí por darme algo mejor a mí, y que no les haga sentir mal porque con mi comportamiento y así, que a lo mejor ellos se sienten mal, y no saben qué hacer, y que...

Grégory: ¿Eso te decía el psicólogo?

Cristina: Sí, y que trate de adaptarme, que a lo mejor algún día voy a volver, y que si no vuelvo del todo pues que, que me van a mandar de vacaciones y eso, y que van a tratar de hablar con mis padres, para que si se puede todos los años me manden de vacaciones. Pero no se puede todos los años de vacaciones, todos los años, no se puede. Y entonces, me ayudaban mucho, me hablaban, me contaban cosas. Unos libros que me los leían y así. Y nada, me ayudaron un montón y ya, hasta que me acostumbré a estar aquí otra vez (*idem*).

En la familia de Cristina, pero también en el discurso de Juan al inicio del capítulo cuatro, la realización del proyecto migratorio pasa por conseguir algo mejor para los hijos/as, un proyecto que como lo vimos en el capítulo dos legitima ciertas prácticas de control del cuerpo de las jóvenes, sobre las cuales volveré en las conclusiones de esta tesis. Es un discurso que como vimos en el capítulo dos se relaciona con la imagen que han dado los medios de comunicación sobre la migración de madres (y padres, pero sobre todo se culpabiliza a las madres) sin sus hijos/as, dejándolos/as supuestamente sin apoyos para lograr una buena escolarización (Pedone, 2008). Además de culpabilizar a los

¹⁶³ También aparece este deseo en los discursos de algunos jóvenes que nacieron en España y viajaron durante las vacaciones escolares a la Comuna, sin embargo el hecho de haber crecido ahí con algún familiar que se quedó en la Comuna (en la mayoría de los casos los/as abuelos/as) le da a veces una carga emotiva más fuerte que es retroalimentada cada vez que llaman allá para tomar noticias de sus familiares.

padres y las madres en caso de migración sin los/as hijos/as, vemos en el caso de Cristina que una consecuencia de este discurso es que enfatiza la responsabilidad de los/as jóvenes en el proyecto migratorio familiar. Mi experiencia es que esta responsabilización de los/as hijos/as del proyecto familiar se hace tanto si estos/as han sido reagrupados/as como si se han quedado en la Comuna. En el caso de Cristina vemos como se la culpabiliza por su comportamiento y se la insta a entender que sus padres han migrado para darle algo mejor a ella¹⁶⁴.

Es constante en las entrevistas con jóvenes pero también con padres y madres la explicación del proyecto migratorio como una búsqueda de mejora de las condiciones de vida de las siguientes generaciones, y eso implica que los/as jóvenes estudien. Los padres parten de que en Ecuador¹⁶⁵ si una persona no tiene título universitario, no va a poder conseguir acomodarse, y empujan mucho a que sus hijos/as se vayan formando. En el caso de un joven de veintitrés años, nos cuenta cómo, cuando le iba mal en el bachillerato por falta de estudio, su padre se sentó con él para hablar:

Me dijo que "no podía seguir así, que tenía que estudiar" porque eso no iba a hacer a mi padre, eso era por mí. Que llegará un momento en que ellos no estén, o que simplemente dejen de mantenerme, y que tengo que valerme por mí mismo. "¿Y cómo te vas a valer por ti mismo si no estudias?" Me puso su ejemplo, porque él estuvo en la universidad y tuvo que dejarla, bueno, tuvo que dejarla por otros motivos. Pero dijo que... él bueno, él siempre se echa la culpa de que estamos aquí. Porque si él hubiese estudiado me hubiese dado una vida mejor. Puede que sea verdad, puede. Nunca se lo he reprochado, porque son distintas circunstancias, yo tengo distintas circunstancias que él tuvo en su momento. Mis padres pueden darme para estudiar, y si no lo aprovecho es que soy tonto (Entrevistado en Madrid en julio de 2011).

¹⁶⁴ En España, aunque no he podido hacer entrevistas con el personal educativo, en alguna entrevista apareció este discurso de profesionales en instituciones educativas sobre la responsabilidad de los/as jóvenes en el proyecto migratorio. Sería interesante profundizar sobre el papel de las instituciones, a través de los discursos y prácticas de los profesionales, en hacer responsable los/as jóvenes de los proyectos migratorios y de las consecuencias sobre la construcción de sujetos, de sus emociones (la culpa en el caso de vemos), pero también sobre la reproducción de imaginarios y estereotipos sobre el desarrollo, la división Norte-Sur, etc.

¹⁶⁵ También suelen mencionar que en España es importante tener un título, pero remarcan sobre todo este hecho desde su experiencia en Ecuador.

Ese proyecto migratorio, además de recordar constantemente “de donde venimos”, hace que Jatun Pamba está muy presente en las conversaciones y en las decisiones de las familias con las cuáles trabajé, y más cuando se trata de proyectarse hacia el futuro. Por ejemplo, la elección de los estudios de los/as hijos/as se puede hacer en función de la proyección que hace la familia de su futuro, desde decisiones que se toman muchas veces en negociación entre las diferentes generaciones de la familia. Desde los contextos concretos de cada familia, dependiendo de los negocios familiares, de las profesiones de ciertos parientes, pero también en la proyección de retorno¹⁶⁶, se presiona a los/as hijas/os que hagan cierta carrera u otra.

Los capitales de las estrategias transnacionales de reproducción

Veamos cómo aparece la Comuna y el proyecto migratorio en la toma de decisiones que hace Cristina:

Cristina: Yo quería trabajar de... no sé a lo mejor buscarme algo de cajera porque como tengo la de administración y eso, pero mis padres no quieren, porque dicen que luego ya empiezo a trabajar y ya me olvido de los estudios y eso. Y entonces mis padres no me dejan todavía.

Grégory: No te dejan trabajar. Y qué piensas, ¿qué está bien?

Cristina: Sí, que está... por una parte que está bien, porque si yo veo que ya empiezo a trabajar y eso, yo me voy a olvidar de los estudios, y tampoco quiero porque es que no me quiero quedar así, quiero tener algo, ya que he venido para aquí, pues que me sirva de algo por lo menos. Porque sí me quiero sacar algo, no me quiero quedar así (*idem*).

En su discurso vemos que tiene muy integrado la necesidad de “tener algo”, un título, para poder aprovechar el proyecto migratorio. En su frase “ya que he venido para aquí, pues que me sirva de algo *por lo menos*” se nota un poco de negatividad. En otro momento de la entrevista me explica que considera que le ha ido muy mal en España en los estudios, y con casi veinte años, sin haber podido acabar aún la ESO, se siente algo perdida. Remarca en esta frase que acaba con “por lo menos”, lo que ha perdido al venirse, los sacrificios que ha hecho, ella y su familia, y la importancia de hacer lo posible para que hayan servido de algo. Para ello sus padres no quieren que trabaje, la empujan a que

¹⁶⁶ En el proyecto de la FLACSO en el cual participé, pudimos ver que dentro de las familias de Jatun Pamba con las cuales trabajamos el retorno se negociaba entre las distintas generaciones y la formación de los/as hijos/as era una variable muy importante, a veces para invertir ese capital cultural en un negocio familiar.

estudie, y valoran sus posibilidades de estudios tomando en cuenta capitales sociales que tienen en la Comuna:

Grégory: Cuando hayas terminado esas 3 materias, ¿qué quieres hacer?

Cristina: Grado medio. Si apruebo las 3 me metería a grado medio de hostelería. Y... y eso, porque quería de peluquería también, pero mi madre me dice que no, que mejor de hostelería porque mi tío, bueno mi padrino, en Ecuador, tiene un minibanquete, creo que es de esos, y que si un día nos volvemos, pues podría trabajar con él, me ha dicho. Y que mejor me meta en hostelería (*idem*).

Le gustaría hacer peluquería pero sus padres la empujan a que haga hostelería para que trabaje con su padrino en Jatun Pamba. El hecho de que sea su padrino que tiene un minibanquete no es arbitrario, y por eso tal vez le pareció relevante a Cristina mencionarlo. El compadrazgo es una forma de vínculo de parentesco simbólico (que no tiene que ser entre personas ya emparentadas, de hecho muchas veces no lo es) que puede llegar a ser más importante que un vínculo “biológico”. Según mis hallazgos¹⁶⁷, la mayoría de los vínculos de compadrazgo se hacen con personas de la Comuna, tanto si la fiesta religiosa se realiza en Jatun Pamba como en Madrid¹⁶⁸. En alguna familia he podido ver cómo un padrino que había migrado apoyaba el proceso migratorio de su ahijado y le ayudaba a resolver los trámites legales y de inscripción en un grado medio en Madrid. Cuando fui de viaje a Ecuador, el tema salió en varias ocasiones, casi cada vez que iba a visitar la familia del ahijado con el padrino, y representa para mí actos performativos que definen las responsabilidades y obligaciones recíprocas entre parientes¹⁶⁹.

Me parece importante mencionarlo para tomar conciencia de que entran en juego diferentes capitales en los proyectos de vida de las personas, y que los/as jóvenes con quienes trabajé son parte integrante de los proyectos que se negocian dentro de sus familias. Dentro de estos capitales, la formación académica de la siguiente generación cobra una

¹⁶⁷ Es un tema que quisiera indagar en próximos trabajos. Pretendo trabajar más la cuestión de los capitales sociales dentro de las relaciones de parentesco para profundizar el tema de los proyectos familiares en la reproducción transnacional.

¹⁶⁸ Para un estudio desde la antropología del parentesco sobre los vínculos de compadrazgo en los Andes, ver el libro de Jean-Louis Christinat, “Des Parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes” (1989).

¹⁶⁹ Velayutham y Wise (2005: 30) mencionan un caso similar para las familias transnacionales con quien han trabajado en la India y Singapur. Explican que este tipo de apoyos para migrar es uno de los vínculos que definen la economía moral del pueblo translocal (translocalized village) de donde provienen las familias.

especial importancia, y puede juntarse con un capital económico y entrar en las estrategias residenciales de la familia¹⁷⁰. Como lo ha mencionado Suárez Navaz (2012a: 42) para la Comuna de Jatun Pamba, los/as migrantes de Jatun Pamba en España mantienen su presencia en la Comuna a través de inversiones estratégicas en tierras y residencias (land and housing), y para lograr integrar a un máximo de miembros de la familia en las estrategias residenciales, diferentes parientes de la familia extensa podrá apoyar la formación profesional de uno de sus miembros para poder conseguir capital cultural y económico (pueden ser los padres/madres que apoyen a su hijo/a pero también tíos/as, abuelos/as, o en ciertos casos padrinos/madrinas). Para ilustrar este punto, es interesante ver lo que comenta Lisa sobre el estrés que vive su prima Erica, quien está estudiando ingeniería, en gran parte por la presión de sus padres:

Lisa: Por ejemplo... por ejemplo mira ves, yo a Erica, ¿la hija del ingeniero? ¿de Elena?

Grégory: Sí, sí.

Lisa: Yo la digo a Erica, digo "yo no sé cómo puedes estar 6 horas metida en una habitación estudiando, es que yo me agobio". Y claro, el otro día que hablé con ella me dijo que estaba súper estresada, porque claro, imagínate tiene que estar estudiando un montón, un montón. Y encima que su padre le pide notas altas... (Entrevista realizada en julio de 2011 en Alcorcón).

Su padre, quien también ha estudiado ingeniería y conoce el ámbito de trabajo en España, sabe que si su hija quiere una buena plaza en una empresa y si quiere poder elegir lo que le gusta, ella necesita tener notas muy altas. Tiene grandes aspiraciones para su hija, y sabe que ella necesita estudiar mucho para lograrlo. De junio a septiembre de 2012 pude viajar a Ecuador, aprovechando que Erica y su familia iban a pasar el verano allá en la Comuna.

¹⁷⁰ En este punto me parece importante aclarar que no quiero dar a entender que entiendo la familia como una entidad dentro de las cuales las personas integrantes tuvieran los mismos intereses y donde las decisiones se tomarían en armonía. Como lo vienen trabajando autoras feministas desde los años ochenta (Collier, Rosaldo, & Yanagisako, 1982; Harris, 1986 [1984]), la familia no es una entidad armónica, y es el producto de la constitución social de relaciones de parentesco dentro de la cual las personas tienen intereses a veces divergentes y negocian, muchas veces desde las emociones (desiguales y creadoras de desigualdad – pensar en culpabilización de las mujeres y su construcción como madres y cuidadoras a partir de un imaginario colectivo de la maternidad), posiciones y roles.

La familia de Erica es una de las familias con las que más cercanía sentía, sobre todo con su madre, Elena, quién me acogió desde el principio de mi trabajo de campo, pero también con su padre, Alberto, y su hermana menor, Raquel. Durante ese verano que pasamos en Ecuador, viajé con esa familia a varios sitios del Ecuador, principalmente a Ambato donde vive gran parte de la familia de Elena. En cada viaje tenía largas conversaciones con algún miembro de la familia. Un domingo, volviendo de Ambato en bus, me senté al lado de Erica y la conversación giró poco a poco sobre sus proyectos futuros y la posibilidad de volver a Ecuador. Aquí recojo una viñeta etnográfica de esa conversación que escribí en la noche, ya de vuelta a Jatun Pamba:

He pasado el fin de semana con Elena y su familia en Ambato para la comunión de un sobrino de Elena. Ahora estamos volviendo, hemos cogido el bus y me senté al lado de Erica. Aprovechamos para conversar sobre sus proyectos de vida, sobre donde le gustaría vivir. Me dice que sus padres no quieren quedarse en Madrid pero si Elena empeora a nivel de salud (tiene una enfermedad difícil de tratar) no podrán volver. En España el tratamiento está cubierto por la seguridad social pero en Ecuador no. En Ecuador, si Elena empeora, todo el salario de Alberto tendría que ir en el tratamiento de la enfermedad. Por eso de momento se quedan en Madrid, pero están buscando un seguro en Ecuador que pueda cubrir los gastos del tratamiento. Les gustaría volver porque no les gusta mucho Madrid. Erica me dice que es sobre todo su madre que lo pasa mal: está muy apegada a su familia, y lo pasa muy mal cuando está lejos de sus familiares. Si Elena está bien, piensan en volver al Ecuador dentro de unos 2 años (2014-2015).

Erica dice que ella también quisiera volverse a Ecuador, tiene ganas de volver a Jatun Pamba, no a Ambato, aunque si tuviesen que ir a Ambato no le molestaría. Esta muy apegada a sus primos/as de Jatun Pamba: maternos, hijos de Cecilia, y a sus primas paternas, hijas de Sara, y le da mucha pena no haberlas visto crecer¹⁷¹. Siente todavía un apego muy fuerte con ellas, siente que ha perdido mucho de ellas, igual que ellas se han perdido mucho de lo que ha vivido ella en España.

Me explica que su hermana Raquel le ha sorprendido el otro día cuando le ha dicho que quería volverse a España, que no quería quedarse a vivir en Jatun Pamba. Dice Erica que su hermana necesita mucho cariño, que necesita estar con gente todo el tiempo, y que los primeros días en Jatun Pamba estaba un poco sola, y que tal vez por eso le ha dicho eso. Raquel está en segundo curso en el instituto, y si aprueba los exámenes extraordinarios, solo le quedaría un año antes de poder terminar la ESO, y poder entrar en una FP de estética ; ella quiere ser esteticien y aunque al principio decepcionó mucho a Elena quien quería que hiciese una carrera

¹⁷¹ Ver genograma I que se encuentra al inicio de la Parte I de la tesis.

universitaria (se lo decía, le presionaba para que cambiará de idea e hiciera la universidad), Elena se resignó y Erica me dice que ella convenció a su hermana que tenía que hacer lo que ella quería, si no, no iba a estar feliz.

Me comenta Erica que sus padres hablaron con ella para que se encargase de pagar la letra de la hipoteca dentro de un par de años cuando ella estará trabajando como ingeniera. Además, ahora la hipoteca está a unos 700 euros, pero dentro de dos años la letra bajará mucho según le ha contado su padre. Aunque ella quisiera volverse a Jatun Pamba, está bien en Madrid. Tiene muchos amigos ahora en Madrid, su tía y sus amigos (sobre todo dominicanos) con quien va de viaje, va a discotecas “latinas” en Madrid donde pasan salsa. Le gusta la salsa, pero sobre todo para ver la gente bailar, en cambio la bachata la fascina. Se imagina viviendo en el piso que tienen en Madrid; le encanta el piso, desde el primer momento en que lo vio, porque es pequeño y acogedor. Viviría con su hermana, si sus padres deciden volver a Ecuador. No le molestaría para nada estar pagando el piso y no poder vivir en otro piso compartido porque le gusta su piso y se ve viviendo un rato ahí (Viñeta etnográfica, Jatun Pamba, julio de 2012).

En esta viñeta vemos cómo entran en juego los proyectos familiares y las estrategias residenciales que los padres están ahora negociando con Erica, la hija mayor de la familia. Elena y Alberto tienen en mente irse a Ecuador, si Alberto puede encontrar un buen trabajo como ingeniero en Quito. Pero la idea sería que las hijas se queden en España, y que la hija mayor vaya pagando el piso con su salario una vez que esté cobrando su primer sueldo. La hija menor, Raquel, se quedaría viviendo con su hermana para terminar sus estudios. Vemos entonces una estrategia familiar que involucra a la hija mayor de unos veintidós años en la compra de pisos en España, para no perder la inversión que han hecho al migrar.

Se vislumbran entonces diferentes estrategias familiares para conseguir capitales. Como vimos en el capítulo anterior, las estrategias matrimoniales se enmarcaban también en este “juego” para reproducir la familia, su rango en la Comuna. Volvamos sobre el conflicto que mencionaba Lisa al inicio del capítulo, un padre que se oponía a que su hija se empareje con un “negro”. ¿Tendría algo que ver con el proyecto migratorio? ¿Con la identidad étnica?

Grégory: ¿Dices que en la Comuna son los padres que eligen?

Lisa: No, ya no eligen, dicen que ya no eligen, pero... tus padres dan el visto bueno. Por ejemplo mira, cuando Chelo estuvo con Ricardo, una vez, su padre le encontró a Chelo, tan pancha ella caminando por ahí. Y su padre bajó y le pegó al chico. Y varias veces así.

Grégory: ¿Al Ricardo?

Lisa: Sí, sí, y Chelo se reprendía a su padre. "¡Que no, que yo ya soy mayor de edad! ¿Por qué me tratas así?" En cambio Chelo si ha sido el carácter de reprenderse, de decir "¡basta papá, ya! O sea no estoy haciendo nada de malo". Y al día de hoy se lleva muy bien con Ricardo, su padre. Pero antes decía "que no, que ese negro no, que para mi hija no, que es muy feo". O sea yo creo que es la ley de vida de un padre, que tiene que mirar a si es bueno o no es bueno. Yo creo que es como todo padre, siempre va a tener un “pero” para ese chico, para su hija. Es igual que las madres que dicen "no, esa chica no me gusta para mi hijo, porque ha estado con más chicos antes". Por decirte un ejemplo (*idem*).

La cuestión del color de la piel aparece en este testimonio, un padre que no quiere un yerno “negro”. Me parece necesario explicar que en Suramérica, lo “negro” en la escala racial es considerado lo más “bajo”, lo más despreciado a través de la historia colonial y esclavista del continente Americano. Esta cuestión configura un contexto “global” de jerarquía racial en la cual los afrodescendientes son el último eslabón en Ecuador (Cervone, 1999). De otro lado, en el contexto de la Comuna, Caicedo explica en su estudio sobre Calderón que la industrialización de Quito ha formado zonas peri-urbanas con alta concentración de población migrante proveniente de otras provincias del Ecuador y de Colombia. Aparecieron barrios con una fuerte concentración de población “negra” que ha cargado con el estigma del crimen:

Una de las poblaciones que se ha visto mayormente involucrada en dinámicas de concentración de zonas periféricas son los migrantes negro(as), tanto en Colombia como en el Ecuador, lo cual ha demarcado al interior de las ciudades procesos de racialización del espacio, debido a los vaivenes generados por la apropiación de la vivienda urbana, que ha determinado la formación de estas zonas con una alta concentración de población migrante. Precisamente, estos territorios urbanos -los barrios- de concentración de población negra, han cargado con el peso simbólico del estigma por parte de grupos sociales, instituciones y medios de comunicación, a través de representaciones estereotipadas que reproducen imágenes históricamente asociadas a los grupos y a los espacios de gente negra, tal como han sido las imágenes del crimen y visiones folclorizadas que enfatizan en una supuesta “naturalidad ontológica” sobre los modos de ser negro(a) y vivir las experiencias de negritud en los contextos donde se asientan estas poblaciones (Caicedo, 2006: 6-7).

En el mismo sentido, Suárez Navaz (2012a) explica que en la zona de Calderón y en Jatun Pamba, la población migrante negra es asociada al aumento de la sensación de peligrosidad en las comunas indígenas. Finalmente, dentro de las estrategias matrimoniales que mencioné en el capítulo anterior, me refería a la ascensión racial y étnica como una

forma de reproducirse “fuera” de la condición indígena, una estrategia que coexiste con la de reproducirse dentro de dicha condición. El emparejamiento con un hombre “negro” en el caso de las jóvenes migrantes supondría tal vez para sus familias un “descenso étnico-racial” y se podría así interpretar la reacción del padre de Chelo como una oposición a ello. En todo caso, esta situación interpela la noción de identidad cultural y de pertenencia a la Comuna: quiénes somos, con quién nos casamos, cómo reproducir la Comuna. En los gustos/deseos de los padres, aparecen cuestiones de clase, etnicidad, nacionalidad, género y raza. A través de la historia que nos cuenta Lisa me pregunto: ¿qué está en juego? ¿La raza, el color de la piel? ¿Una cuestión de belleza: “ese chico negro, feo”? Termina Lisa poniendo un ejemplo de una suegra que no quiere cierta chica para su hijo, porque se acostó con otros hombres. Volveré sobre ello en las conclusiones de esta tesis; antes quiero profundizar las cuestiones de identidades culturales y pertenencia.

¿El “allá” como identidad cultural y estrategia matrimonial?

Un jueves por la tarde fui a visitar a Gonzalo a Alcorcón. Le habían operado del hombro y llevaba un par de semanas en rehabilitación. Su fisioterapeuta le había recomendado ir a la piscina y le había propuesto acompañarle un día. Así que nos fuimos y una vez dentro, nos pusimos a nadar. Después de media hora, Gonzalo ya tenía el hombro cansado y nos fuimos a otras zonas de la piscina; acabamos relajándonos en el jacuzzi. Había poca gente y podíamos hablar con tranquilidad de cosas “íntimas”. Llevábamos unos cuatro años conociéndonos y nos solíamos ver una vez al mes o cada dos meses. A veces nuestras conversaciones rondaban alrededor de sus perspectivas de trabajo y de futuro, pero nuestro tema favorito era hablar de chicas. Hablábamos del tipo de chicas que nos gustaban, las chicas con quien nos relacionábamos, de quién nos enamorábamos. Recién había salido un par de meses con una chica de Paraguay. Me sorprendía de que la llevase a casa, y que se quedase con ella encerrado en su cuarto casi todo el día, en el apartamento chiquito donde vivía con sus padres. Al preguntarle qué tal con su padre y su madre, me comentó que ella no se llevaba tan bien con ellos, porque no sabían muy bien de qué hablar. Él notaba que sus padres estaban incómodos cuando estaba ella. Y él sentía un poco lo mismo. Además, sentía que sus respectivos círculos de amigos/as eran muy diferentes, y no se sentía cómodo cuando la acompañaba a ver a

los/as colegas de ella, se sentía extraño, demasiado diferente. Cuando ella venía a verle era ella que se sentía incómoda, no hablaba. Al final lo dejaron. Se acordó de una chica boliviana con quien había estado. Ella sí que se llevaba bien con su madre, porque pasaba cocinando con ella. Añoraba a su antigua pareja, una joven migrante de Jatun Pamba con quien tiene una hija.

Esta conversación con Gonzalo me hizo pensar que, al lado de momentos más violentos en los que sale de manera más evidente la presión de los padres/madres para elegir una pareja que les guste, como en el caso de Chelo que acabamos de ver, aparecen también comentarios más sutiles que hacen los padres sobre una novia o un novio, que muchas veces tienen que ver con “no es como nosotros”, “no nos llevamos bien porque no sabemos de qué hablar”, aunque el tema de si sabe o no cocinar también parecía importante, sobre todo para las madres de los varones.

Quisiera volver sobre las premisas teóricas que mencioné al principio, sobre las teorías que dicen que las personas solemos emparejarnos con personas que nos son próximas, tanto geográficamente como socialmente. Como lo mencioné en la introducción de esta tesis, las categorías de identidad cultural se plasman en la construcción de estereotipos y Rodríguez (2002: 147) los menciona como actitudes que legitiman la conducta en relación a ciertos grupos e influyen en la elección de parejas.

¿Cómo relacionar la reproducción de un fuerte sentimiento de pertenencia con las estrategias matrimoniales? ¿Se puede “demostrar” que existe un vínculo? No parece haber ninguna “obligación” que privilegie parejas de la Comuna sobre otras personas, pero a lo largo del capítulo aparece de manera cada vez más evidente que la pertenencia, la identidad cultural como Comuna de Jatun Pamba, tiene un fuerte peso en los proyectos, en los deseos, en las prácticas de las personas. No aparecieron realmente temas de herencia en los discursos de los/as jóvenes, pero se intuye que la importancia de la tierra, de tener tierra en cierto sitio de la Comuna, que sea por una cuestión económica o simplemente por estar cerca de la familia, parece que cobra una importancia no despreciable para ellos/as. Además, sus padres y madres insisten en que se formen en ciertas carreras en vez de otras para poder trabajar con familiares en Jatun Pamba, para volver “allá”. ¿La elección de una pareja que no perjudique estos proyectos podría ser

lo que hay detrás de la presión social para que elijan parejas de Jatun Pamba? Otra vez, ¿qué está en juego?

En el caso de Jaime, como lo vimos antes, aunque se sienta ecuatoriano, no piensa volver a vivir a Ecuador. De su lado, su novia, Lisa, me comenta que es un tema que le preocupa:

Grégory: ¿Y tú luego quieres quedarte aquí en España? ¿O quisieras vivir en Jatun Pamba? O...

Lisa: La verdad que... siempre me he puesto a pensar. Si sigo con Jaime, pues no sé... él no quiere volverse a Ecuador. Él quiere irse a otros países. Sé que le gustaría vivir en Inglaterra, o... o otro país, Estados Unidos. Pero Ecuador, Ecuador dice que no.

Grégory: ¿Y le seguirías a él?

Lisa: Buf, no sé, nunca me lo he planteado eso, nunca me lo he planteado. [...] yo, a mí sinceramente, a Ecuador sí me gustaría regresarme. Sí me gustaría (*idem*).

Ella se quiere volver a Jatun Pamba, dice que ahí las cosas están mejor, que con poco dinero puedes vivir bien. Esta por acabar sus estudios de odontología y uno de sus sueños para el futuro es montarse su propio centro de odontología. Eso es uno de los motivos por los cuales duda si quedarse con su novio, ya que él, aunque también sea de Jatun Pamba, no quiere volver allá, quiere quedarse a vivir en Europa y viajar a otros países que España, por ejemplo vivir en Inglaterra.

El deseo de vivir en países diferentes complica un poco la relación entre Jaime y Lisa, y aunque no sea un motivo de separación por el momento, podría llevar a una situación complicada en el futuro... Se conocieron a través de redes familiares y llevan, a la hora de la entrevista, 4 años juntos. Se conocieron en otro entorno que sus barrios o las discotecas, porque además de la discoteca “latina” como lugar de encuentro, están los espacios “comunitarios” que se crean en Madrid, como las canchas o los eventos religiosos. Es en estos espacios que realicé la mayoría de mi trabajo etnográfico, unos espacios donde la referencia a la Comuna es constante, como lo mencioné en las páginas anteriores. Jaime y Lisa se vieron por primera vez en la boda de sus respectivos tios/as: el tío materno de Jaime se casaba con la tía paterna de Lisa. En el genograma V, al inicio de la Parte III, represento diferentes emparejamientos que “unen” (en el mapa genealógico) sus respectivas familias.

De las novias con quien ha estado, Jaime ha tenido dos parejas de Jatun Pamba. Me parece relevante mencionar los aspectos de “pertenencia” que salieron durante la entrevista con Jaime. Recordemos que Jaime se siente 100% ecuatoriano, y es un dato muy importante para él, tan importante como para mencionarlo en la entrevista de manera constante, sin que tuviera que preguntarle por su sentimiento de pertenencia¹⁷². Como vimos en las previas páginas, Jaime y Lisa remarcan un sentimiento de pertenencia a Jatun Pamba, en su discurso explican que no “reniegan” sus orígenes. Valoran ser del pueblo, aunque la cuestión indígena no aparece en sus discursos, tampoco dicen ser mestizos, y Jaime desprecia a la gente que dice que es de Calderón cuando en “realidad” son de Jatun Pamba. Además, Jaime no se imagina con otra persona que Lisa, y el hecho de ser del mismo pueblo, de tener las mismas “costumbres” es algo que tiene su importancia: “O sea, yo no me imagino ahora estando con otra persona que no sea Lisa. Pero no porque yo a las costumbres de Lisa me he acostumbrado, ni nada, ¿sabes? Que Lisa es de mi mismo pueblo...”. Así, explica que dado que son del mismo pueblo no ha tenido que acostumbrarse a sus costumbres.

En su discurso está implícita la cuestión de la “facilidad” de estar con alguien del mismo pueblo, con quien no hace falta “amoldarse”, porque ya son “iguales”, ya les gustan las mismas cosas. Esa facilidad que si en sus palabras tiene que ver con como él se siente con Lisa (un hecho que contradice a veces el discurso de Lisa quien explica que ella le regaña todo el tiempo porque se queda bebiendo en las canchas y que les lleva a discutir mucho), también podría entenderse desde la “facilidad” con la que sus padres aceptan su relación y la valoran dado que es del mismo pueblo, que se conocen sus familiares, y que además ya tienen vínculos de parentesco político; una familia con la cual no tienen conflicto y con quien se llevan bien. Jaime, al salir con Lisa, no se enfrenta con la “regla” expresada por sus familiares, ni se siente en desacuerdo con sus prácticas “incorporadas”, con su *habitus*.

¹⁷² Esta claro que él sabía que estaba haciendo entrevistas a jóvenes del pueblo, y que mi interés se centraba en cuestiones de identidades y pertenencias, sin embargo, dado el formato muy libre de las entrevistas, relatos de vida, no siempre salían estos temas en las entrevistas sin que les preguntara directamente.

Las alianzas familiares como formas de resistencia

Al mirar un poco más de cerca, resulta que la presión social de los padres/madres es muy fuerte para que sus hijos/as se emparejen con jóvenes de la Comuna, porque como me explicaba Erica “si te casas con alguien de fuera, nunca vas a volver a tu tierra”. En cuanto a la madre de esta joven, me comentaba que para su hijo no quiere una española, porque son muy mandonas y quiere que su hijo esté feliz, y que no le mande nadie. La “regla” se expresa bajo la forma de una presión social sobre la elección de pareja en jóvenes migrantes que se verbaliza en diferentes esperanzas expresadas por los familiares migrantes (y no migrantes) de los/as jóvenes para que se emparejen con jóvenes de la Comuna. Esa presión podrá ser explícita y expresarse “tal cual”, pero también aparecerá de forma más sutil, y los familiares podrán expresar el malestar cuando un/a joven trae a casa a un/a enamorado/a que no es de la Comuna con frases del tipo “no tenemos nada en común” o “no sé de qué hablar con ella”. Sin embargo, cuando la pareja es un/a joven migrante de la Comuna, como lo vimos en los casos de Jaime y Lisa o de Gonzalo, los/as jóvenes me explicaban la facilidad que sienten al estar con esa persona, una facilidad que de un lado tenía que ver con la relación que se creaba con los padres y las madres pero también con una “facilidad” de estar con alguien del mismo pueblo, con quien no hace falta “amoldarse”, porque les gustan las mismas cosas. Los/as jóvenes expresan así un sentimiento de cercanía cultural que es en parte fruto de la socialización dentro de los espacios comuneros e influye sobre la elección de pareja.

En este sentido, los esfuerzos de las personas migrantes en construir espacios “comunitarios” en España para juntar las familias, para “ver a los vecinos”, favorecen la socialización entre los/as jóvenes migrantes provenientes de la misma Comuna. Las inversiones y otras estrategias de reproducción en la Comuna, vinculadas, como he explicado, con cuestiones étnicas, influyen sobre la socialización de la siguiente generación, en la conformación de sus identidades étnicas y de un vínculo emocional con la Comuna que influirán en su *habitus*. Como lo expresé antes, más que una historia, más que un cuento sobre la Comuna, lo que representa la Comuna para los jóvenes es una vivencia de ella, sea a través de sus recuerdos en la niñez, del apego a familiares que se han quedado, de sus visitas a Ecuador, o de los cuentos e historias que escuchan cada vez que están con sus primos mayores, con sus familiares, con sus “vecinos”. Por ejemplo, muchos/as jóvenes

saben y reproducen la división de la Comuna entre familias de arriba y de abajo, y suelen tener un mapa mental muy claro de las diferentes zonas y de los barrios. De esta forma, la reproducción de un “nosotros” a través de estrategias de reproducción concretas (herencias, construcción simbólica de la Comuna a través de fiestas familiares, eventos culturales, o en las conversaciones, estrategias residenciales, legitimación del proyecto migratorio) hace que las nuevas generaciones tengan un fuerte sentimiento de pertenencia a Jatun Pamba, y favorece que una parte de la socialización de esos/as jóvenes migrantes se haga dentro de los círculos familiares y comuneros.

Así, la recurrencia de emparejamientos entre jóvenes migrantes de Jatun Pamba con otras personas de la Comuna (hayan o no migrado) no me parece casualidad. En el genograma IV, representado al inicio de la Parte III, destaco diferentes emparejamientos “post-migratorios”. Esto vendría a corroborar las teorías ya mencionadas de que las personas solemos emparejarnos con personas que nos son próximas, tanto geográficamente como socialmente (Rodríguez, 2002: 33), y se enmarca para mí en las estrategias familiares de reproducción que favorecen estrategias matrimoniales que maximicen los capitales necesarios para dicha reproducción de la Comuna. Estas estrategias son promovidas por la presión social a la vez que incorporadas a través del *habitus*, una propensión a engendrar prácticas reguladas sin que haya reglas, una incorporación del sentido del juego donde las “buenas” cartas son las “buenas” parejas según lo que está en juego: la reproducción de las “casas” de Jatun Pamba, la reproducción del rango y del estatus de las familias dentro del mundo social estudiado (Bourdieu & Lamaison, 1985), pero también de la Comuna y de su territorio, sus tierras, del “espacio” donde los/as comuneros/as quieren reproducir su existencia social (Godelier, 1973).

Como remarqué, la adquisición de capitales a lo largo de las generaciones anteriores, como la compra de tierras (y/o su posterior valorización por cambios urbanísticos e históricos), el establecimiento de relaciones sociales a través de estrategias matrimoniales o de parentesco simbólico, así como las estrategias de movilidad social y étnica, tienen una relevancia en el presente e influye en las estrategias familiares, que sean de movilidad, de adquisición de capitales económicos y simbólicos, como matrimoniales. Los cuentos como el de Bernardo sobre la venta del alma de una hija al diablo o la

“performance”¹⁷³ de Manuela en su narración del conflicto que tuvo con su hermano cuando éste especuló sobre la tierra entonces, tanto los cuentos como el discurso de Manuela funcionan como actos performativos que reactualizan la frontera étnica. Son actos que sancionan comportamientos, que los evalúan y los interpretan según los criterios considerados como definitorios de “quienes somos”, según si están de un lado o de otro de la frontera étnica. Por eso me parece muy relevante recordar los argumentos de Barth y su sugerencia de cambiar el foco de análisis: pasar de una “constitución” interna e histórica de grupos separados a analizar las fronteras étnicas y los mecanismos que las mantienen. La naturaleza de las fronteras puede variar, pero lo que nos importa es su mantenimiento y su influencia en las interacciones sociales.

De la misma forma, las alianzas matrimoniales pueden ser vistas como actos performativos donde se reproducen las “casas” de Jatun Pamba, donde se hacen “reales” y se remarcan las fronteras étnicas no sólo en las normas de emparejamiento pero también en mostrar, durante los eventos de celebración como las bodas, los bautizos, las comuniones y otros eventos festivos, quienes somos, con quién nos relacionamos, con qué familias las diferentes personas están emparentadas, y los vínculos de apoyo mutuo y de reciprocidad que suponen dichas alianzas. Pero también recalca los diferentes roles asumidos por los miembros de las familias y pone de relieve las desigualdades en la distribución de los capitales de las “casas” para su transmisión.

A finales de mayo de 2015, con la redacción de la tesis ya muy avanzada, fui invitado a tomar las fotos de la boda Carlos y Sofía. Quien me invitaba era Rafael, el hijo del patriarca de la casa Machay de la que hablé en el capítulo anterior, y quien me lo comentó fue Elena a quien había ido a visitar en abril, tras casi un año sin haberla visto ella y su familia¹⁷⁴. Sofía es hermana de Rafael, de la familia Machay, ha vivido

¹⁷³ En estas “performance” me interesan tanto los eventos que ocurrieron en el pasado y de los cuales solo tenemos la actual interpretación de Manuela, como la propia interpretación que hace Manuela en su discurso y que forma un texto inteligible y con un propósito tácito, el de performar los límites de lo que considera que se puede hacer en las estrategias de reproducción, y que para mi da cuerpo a la frontera étnica y a las nociones de pertenencia.

¹⁷⁴ Me había distanciado mucho de las familias de Jatun Pamba, en gran parte porque ya casi no hacía otra cosa que redactar pero tal vez también para “distanciarme” en el

hasta el final de la adolescencia en Jatun Pamba y migró a España a principios de los años 2000 con menos de veinte años. Al poco tiempo de estar en Madrid, conoció a Carlos en una fiesta familiar, se emparejaron y ahora tienen una hija de unos diez años. De su lado, Carlos es de un pueblo a veinte kilómetros de Jatun Pamba. Su padre es de este pueblo y todas las personas que conocí asocian a Carlos al mismo pueblo. Pero su familia lleva muchos años emparentada a diferentes familias de Jatun Pamba, de donde proviene su madre, de apellido Amogimba. De otro lado, el hermano de su padre es Mario, el marido de Eleonora de quien hablé en los capítulos tres y cuatro. Como lo expliqué, Mario se fue a vivir a Jatun Pamba cuando Eleonora consiguió que su padre la “salvara” de su familia política, y se instaló frente a la casa de su suegro, el patriarca Machay, padre de Eleonora, y de Sofía. Así, Sofía es la con-cuñada del padre de Carlos. Se nos complica ya la comprensión de los diferentes vínculos de parentesco que existen entre Carlos y Sofía, así que les propongo mirarlo en el genograma VI que aparece al inicio de la Parte III. En este genograma aparecen solo las relaciones de parentesco que me parecieron pertinentes para mostrar las alianzas entre las familias Machay, Amogimba y Toaquiza.

De alguna forma, su unión con Sofía, pero sobre todo la fiesta de boda diez años después de su emparejamiento, venían para mi a performar las alianzas que se habían hecho anteriormente en otras

sentido disciplinario de la palabra, para aislarme del contexto social estudiado, un alejamiento sobre todo “emocional” que supuestamente no deja ver más claro lo que hemos etnografiado. Sin embargo, fue una cuestión más inconsciente, dado que en realidad no comparto las premisas teóricas sobre la necesidad de abstraer lo emocional en el proceso investigativo. Un buen artículo sobre el tema es el de Broqua, 2009. De otro lado, las personas de Jatun Pamba difícilmente entendían este distanciamiento y me lo hacían “pagar”, mostrándome un cierto desinterés cuando les volví a ver después de un año, yo muy emocionado de verles. Me generó mucha tristeza, en parte porque mi emoción no me parecía compartida y me dolía, pero también porque les entendía, y me sentía culpable de haber reproducido de alguna forma la imagen “tradicional” del antropólogo que “roba” las historias de la gente tras haber creado confianza y lazos de amistad, y luego se va corriendo publicar con este material para sacar capital simbólico y, como no, económico. La distancia que había puesto para escribir fue a mi entender muy violenta para algunas personas, principalmente para mi “familia adoptiva” que me acogió en su casa durante mis estancias en Jatun Pamba y espero en algún momento reconstruir la amistad que había entablado con el hijo de la familia que tenía mi edad y con quien compartí momentos emocionales fuertes en los que me hablaba de sus dificultades con su pareja, un “material” que decidí a propósito no usar de ninguna forma en esta tesis; de esto se trata también cuando hablamos de “ética” en trabajo de campo.

bodas, pero también venían a poner un nombre sobre los vínculos de apoyo y reciprocidad que en los últimos años se habían fortalecido entre Carlos, Sofía, el padrino y la madrina de boda. Estos vínculos me habían aparecido principalmente en la organización de una liga de fútbol en Alcorcón y de eventos paralelos como las fiestas de Quito que festejan cada año en diciembre en Alcorcón. El presidente de la liga de fútbol, Rafael, es el hermano de Sofía y fue quien actuó durante la boda en representación de su difunto padre, antiguo patriarca de la familia Machay. El padrino de boda es un primo de la madre de Carlos y a la vez cuñado de Sofía. Como madrina de boda, eligieron a la hermana mayor de Sofía. De otro lado, ese mismo día se celebró la comunión de la hija de Carlos y Sofía, y eligieron al hijo de Rafael como padrino de comunión. En cuanto a la madrina de comunión, eligieron a la sobrina de Sofía, hija del padrino de boda. Como lo expliqué en este capítulo, los vínculos de compadrazgo son muy importantes en las diferentes estrategias de reproducción de las familias, y los diferentes discursos que se pronunciaron después de la celebración de la boda y de la comunión enfatizaron fuertemente tanto los vínculos emocionales entre los/as compadres/comadres como la relación de apoyo que suponían. Tenazmente recordaron los años pasados juntos, las ayudas brindadas, y que en caso de necesidad siempre estarían presentes para sus comadres/compadres.

Tras los discursos¹⁷⁵, siguieron dos espectáculos de bailes. El primero, protagonizado por Sofía, Carlos y sus damas y caballeros de boda, consistió en una “performance” de bachata donde bailaban en parejas y se terminó con algunas acrobacias bachateras ejecutadas por Carlos y Sofía. Para el segundo, se retiraron las damas y la novia, y Carlos, junto con sus caballeros, animaron toda la sala con un espectáculo de *breakdance* y música reggaeton a fuerte volumen¹⁷⁶. Como trataré de mostrar en las próximas páginas, los bailes

¹⁷⁵ Para el momento en el que estaba en cuanto a la redacción de mi tesis, este evento me apareció como una corroboración irrefutable de mis argumentos, una sensación por supuesto extremadamente forzada por mi actual mirada, enfocada a desvelar cualquier prueba de que las alianzas matrimoniales son formas de resistencia cultural y estrategias familiares de reproducción... Lo que siguió a los discursos solo podía confirmarme la parte final de este capítulo.

¹⁷⁶ En ese momento pensé: “tengo delante de mis ojos el quinto capítulo de mi tesis”; estaba febril, conmovido, tenía la piel de gallina, muy emocionado de un lado por estar con la gente de Jatun Pamba después de mucho tiempo sin verles, y lleno del entusiasmo de encontrar lo que consideraba ser un poco de coherencia en mis hallazgos teóricos.

representaron para mí actos performativos de otra lucha que llevan los/as jóvenes, otra resistencia frente a las violencias de la integración económica en la globalización. Si las “fuerzas de la reproducción comunitaria” articulan en parte una resistencia contra lógicas capitalistas que no dejan espacio para las relaciones de reciprocidad (con las personas, la tierra o los espíritus), la identidad “latina” es para mí en parte una resistencia a la discriminación vivida en España. Estas dos formas de resistencia están vinculadas entre ellas por sus respectivas influencias sobre las construcciones de fronteras étnicas y sobre las prácticas de emparejamiento. Les propongo ahora indagar en los discursos de algunos/as jóvenes migrantes con quién trabajé para ver sus estereotipos acerca de las parejas ideales y ver cómo se articulan con sus adscripciones identitarias.

La lucha de los/as jóvenes “latinos/as”

Volvamos sobre la pareja de jóvenes con la que llevamos “caminando” en los últimos apartados, Lisa y Jaime. Como ya vimos, Lisa es de Jatun Pamba, migró durante la escuela primaria y tras acabar la ESO decidió estudiar odontología con la idea de un día volver a Jatun Pamba y montar su propio centro de odontología. Su novio, Jaime, también es de Jatun Pamba. Le ha conocido en Madrid, en la boda religiosa de familiares que tienen en común, y comparten una experiencia de vida similar. Dos personas que migraron cuando eran pequeñas pero antes han vivido unos años separadas de sus respectivos padres y sus respectivas madres, antes de la reagrupación familiar.

Lisa: Pero ya poco a poco, me supe adaptar muy bien, pero ya te digo mucha gente, en cuarto, en tercer... en primero de la ESO, en segundo y en tercero gente que venía, y me hacía amiga también de gente latina, aunque yo era muy... tiquismiquis, no me gustaba, sino era solo con españoles, españoles y españoles.

Grégory: ¿Ah sí?

Lisa: Nunca, nunca, nunca. Por eso me decían que qué rara soy, y encima tenía el acento ya, ya desde que tuve amigas más latinas que españolas, el acento se me volvió otra vez a llevar el mismo acento, pero es que si no tenía... hablaba con la S yo ya. Y me decían que... y ya me empecé, me decían “¿cómo te puedes adaptar? Si conmigo se mete esa chica, o me insulta mucho, o me tiran las gomas, o...”, digo, “no creo...”, “o me dicen que soy de otro color... Y no, a mí nunca me ha pasado, y hasta el día de hoy nunca. A lo mejor algún payaso que va por la calle, pues sí, lo típico, ¿no? Pero así con, en clase, la verdad que nunca he tenido ningún problema, con

mon... pero incluso yo he tenido gente, conmigo, latina en clase, ecuatoriana y peruana, porque no he tenido mucha colombiana, y yo sí veía que se metían con ella. Pero conmigo nunca, y yo no sé si era por la... porque ya me había adaptado, por mi forma de expresarme, de hablar... (Entrevista realizada en julio de 2011 en Alcorcón).

Jaime: Y bueno, en esa época cuando vivíamos, vivíamos en un barrio de Madrid como te he dicho antes, y bueno... ahí, en esa época fue cuando yo conocí a mis amigos ecuatorianos. No sé si sabes que aquí gente ecuatoriana, joven, ya se creen españoles, pero porque sólo se han criado entre españoles. No quieren oír hablar de su país, ni de su pueblo. [En cambio] yo conocí ahí a mis amigos ecuatorianos. Yo tendría unos 11 años, 12. Y me integré. Fue muy fácil, porque yo soy ecuatoriano. Y ahí fue cuando yo, como te he dicho antes, con mis amigos ecuatorianos me junté y todo, o sea, los valores de Ecuador no se me olvidaron. A lo mejor, si no me hubiera juntado con mis amigos ecuatorianos no hubiera, no me hubieran gustado las canchas, no me hubiera gustado estar con gente ecuatoriana (Entrevista realizada en mayo de 2011 en Madrid).

En ese extracto vemos que Jaime enfatiza el haberse criado alrededor de otra gente ecuatoriana como parte de lo que explica sus gustos, como el fútbol, o como dice él, las canchas. Las canchas suponen más cosas que simplemente jugar al fútbol. Como explica Jaime, es todo lo que hay alrededor de ello, el tomar con los colegas, una actividad que en palabras de su novia Lisa, no se asocia a las prácticas de los españoles que vienen a jugar al fútbol, pero sí a gente de América Latina. Lisa me explicaba que “los españoles juegan y se van”, no daban problemas al quedarse bebiendo después de los partidos como los “latinos”. En cuanto a parejas, Lisa menciona que nunca estuvo con chicos españoles:

Grégory: ¿Y ya empezaste a tener novios en...?

Lisa: No. Cuando tenía 16 años, por ahí, antes no. Antes de los 16 nunca...

Grégory: ¿Chicos españoles?

Lisa: No. Solo latinos. Españoles no [risas].

Grégory: ¿No?

Lisa: No. Bueno pero porque nunca se me ha dado la ocasión tampoco, no porque tenga algo contra ellos ni nada. No. Y mira que cuando era pequeña, cuando tenía así 14 me decía “ojalá pueda encontrarme un chico español, ya que los “latinos” son muy machistas”, y no.

Grégory: ¿Sí?

Lisa: Sí [risas], y no, mira.

Grégory: ¿Y los chicos “latinos” con quien estabas, eran un poco machistas? O...

Lisa: Todos sí, excepto uno. Uno que estuve el otro año, hace dos años. Él no era muy machista, era, era un chico normal. Pero porque nació aquí, yo creo que era eso lo que le cambiaba a él, nació aquí, sí. Eso es lo que le cambiaba, y claro como ha estudiado en colegios privados y todo eso, sabes que la educación cambia mucho. No, no, él no, de ahí los demás, bueno, un poco eran machistas [pausa]. Sí, un poco, solo era un poco, no tanto tampoco [pausa] (*idem*).

Me interpela la cuestión del aquí y del allá que sigue apareciendo, y cómo el imaginario del “aquí” influye sobre cómo Lisa tiene una visión del contexto español como menos machista, y que al nacer “aquí”, o al crecer “aquí”, un chico será menos machista. Veremos un poco más adelante cómo esta cuestión de la influencia del contexto “en destino” cobra sentido para los imaginarios acerca de las chicas migrantes o hijas de migrantes. Quedémonos de momento con que, aunque los chicos “latinos” sean machistas, explica que ella nunca estuvo con un chico español, y su “preferencia” siempre ha ido hacia “lo latino”.

Lo “latino” como identidad postcolonial

De un lado, el discurso que construye Lisa sobre el machismo de los “latinos” aparece como parte de estereotipos sobre la masculinidad, una masculinidad “en oposición” a otra, la de los “españoles”. De otro lado, ese chico del que nos habla y que había nacido aquí, Lisa no lo consideraba “español”, aunque es muy probable que tenga la nacionalidad española¹⁷⁷. Eso es significativo de que la adscripción de la categoría “latino/a” se desvincula del proceso de acceso a derechos de ciudadanía o a la nacionalidad y se refiere para los/as jóvenes a una cuestión cultural. Pero esta “desvinculación” no es casual y tiene que ver con la característica construcción de la categoría “latino/a”. Suárez Navaz (2012b: 5) menciona que:

[...] aunque en una definición literal de “latinos” los españoles podrían formar parte vis-à-vis de los anglosajones en los Estados Unidos, el gentilicio se restringe en territorio español, excluyendo la cuestión

¹⁷⁷ Hasta el año 2008, momento en que cambia la Constitución ecuatoriana, los/as niños/as que nacían en España cuyos padres/madres eran ecuatorianos/as, obtenían automáticamente la nacionalidad Española porque Ecuador no les reconocía (usaban el principio de *jus soli*) y España reconocía a las personas nacidas en su territorio si no les reconocían otro Estado. Dentro de las políticas migratorias de Rafael Correa, se cambió la ley de obtención de nacionalidad para incluir a las personas nacidas fuera del territorio pero de padre y/o madre ecuatoriana (reconociendo el principio de *jus sanguinis*).

lingüística como relevante en la categorización social y enfatizando la condición inmigrante y postcolonial.

Al enfatizar la condición inmigrante, la categoría “extranjeriza” a unas personas que tienen nacionalidad Española, como lo hace Lisa en su discurso. Pasa lo mismo con las categorías “latino/a” e “hispano/a” en EE.UU., que sigue extranjerizando a personas que ya tienen (o han tenido siempre) la nacionalidad estadounidense, como lo explicó Dávila (2001)¹⁷⁸. En el mismo sentido, como recordó Claudia Pedone en su recorrido de los abordajes teóricos predominantes en las ciencias sociales en España sobre los/as hijos/as de la migración, estos/as jóvenes son clasificados desde los Estados y desde las ciencias sociales como “segundas generaciones”. Muchos/as de estos/as jóvenes tienen nacionalidad española y sin embargo, estas categorías les extranjerizan dado que “la condición a partir de la que son pensados y clasificados es la condición (in)migrante de sus padres” (Pedone, 2014: 6).

De esta forma, los/as jóvenes “latinos/as” son extranjerizados/as a través de un estatus simbólico que viene a remarcar el orden nacional (Gil Araujo, 2010) donde “lo latino” se concibe como exterior a “lo español”. Interpreto así que en los estereotipos y en las narrativas presentes en los discursos de Lisa, esta extranjerización simbólica refuerza un sentimiento de diferencia cultural entre “latinos/as” y “españoles/as”. Además, diferentes estudios explican que la extranjerización refuerza la proximidad etno-cultural de jóvenes “latinos/as”, tanto a nivel simbólico como material, dado que favorece la construcción de identidades juveniles “latinos/as” y la socialización entre pares que comparten dichas identidades¹⁷⁹. Para la reflexión que nos ocupa, tiene una relevancia destacable dado que, además de recordar constantemente el origen y así darle más peso al “allá” en los procesos de construcción identitaria, podría favorecer el

¹⁷⁸ Ver también el artículo de Johnson (1998) para un análisis de las diferencias intragrupales en relación a la categoría “latino/a” en EEUU desde el análisis de casos de litigios.

¹⁷⁹ Claudia Pedone, en su recorrido por las investigaciones sobre jóvenes migrantes e hijos/as de migrantes en España comentaba que “en estudios realizados en ámbitos tanto urbanos como rurales, los testimonios de los jóvenes hablan de una segregación socioterritorial en cuanto al uso de los espacios de ocio e incluso dentro de los ámbitos socioeducativos”. Mencionaba también que estos/as jóvenes suelen afrontar las mismas condiciones sociales, una situación legal precaria como inmigrante, una situación de desarraigo, un desconocimiento del medio social en destino y afrontan similares situaciones de discriminación y prejuicios (Pedone, 2014: 8).

emparejamiento entre “latinos/as”: personas que comparten espacios de socialización además de un sentimiento de pertenencia común, al fin y al cabo, personas con mayor proximidad geográfica y cultural, uno de los factores más importantes según las teorías sobre elección de pareja. El hecho de que Lisa solo se haya emparejado con “latinos” no parece así una casualidad.

De su lado, Jaime ha empezado a tener relaciones amorosas en un entorno latino-americano, cuando empezó a salir con sus amigos ecuatorianos. Se socializó en un contexto “latino”, y vivió su educación íntima en ese entorno. La discoteca está muy presente en todas sus historias amorosas, y menciona que sale con chicas en las discotecas donde va con sus colegas. Jaime ha tenido relaciones amorosas con ecuatorianas, de Jatun Pamba pero también de la costa, y con otras “latinas”, y dice: “nunca me han gustado las españolas”, aunque luego explica que le han gustado dos chicas españolas pero que no pasó nada. Al preguntarle sobre su relación con una guayaquileña¹⁸⁰, dice que era igual que estar con otras chicas ecuatorianas en España, era “normal”. Es interesante que desaparezca completamente la cuestión etno-racial en su discurso. En ningún momento menciona si alguna chica era negra, indígena, etc. No es un dato relevante para él, para contarme sus aventuras. Lo que importan son las nacionalidades, y aunque parece tener una preferencia por las ecuatorianas, la “oposición” no se hace frente a mujeres de otras nacionalidades latino-americanas, sino frente a españolas. Así, si lo “normal” son las chicas ecuatorianas, y en algún punto las “latinas”, los estereotipos acerca de las chicas españolas representan “lo otro”:

Grégory: ¿Y dices que no te gustan las españolas? ¿Por qué?

Jaime: No sé... son muy sosas. Y eso que en mi clase hay unas dos o tres españolas que están pero como un tren, como se dice aquí... pero para ser novio de ellas, no sé... además tendría que ella acoplarse a lo que a mí me gusta, por ejemplo a mí me gusta irme a la cancha, a jugar al fútbol, luego tomarme una cerveza... a lo mejor a la española no le gusta, o a lo mejor a la española me quiere mandar. Que yo en una relación veo... confianza y respeto mutuo. O sea ni yo te voy a dominar a ti ni ella me va a dominar a mí, ¿sabes? O sea... [...] si a mí me apetece emborracharme, ¿sabes? Pero una española no... y eso que hay mujeres guapas, ¿no?... La que ha pasado ahora, estaba buena también, la chica esa....pero no... Son frías, son un poco aburridas. Hay algunas, de las que yo he conocido... a ver cómo te

¹⁸⁰ Me interesaba ver si reproducía el racismo que existe en Ecuador entre gente de la costa y gente serrana.

digo, no me gustan las españolas porque... no sé... a ver, es que yo he estado en un colegio muy pijo, muy... cómo te digo, las chicas eran como alzadas, como muy creídas. Yo tengo amigos que tienen sus amigas españolas, o sea novias españolas, y que esas españolas ya tienen como un... por ejemplo, una cultura latina, hablan como latinas, les gusta la música de los latinos... pero en cambio en mi colegio eran muy pijas, que si sus... complementos, que si sus ropas, que si sus maquillajes, que si vamos a esta música donde escucho... la música house o dance, a mí no me gusta ese tipo de música. Es más por eso, ¿sabes? Ese tipo de chicas he conocido yo... a lo mejor si me voy a Leganés, a un sitio donde estén chicas ecuatorianas... chicas españolas como ecuatorianas, a lo mejor a alguna le gusto...

Y hay una cosa que te voy a decir, yo para las chicas españolas, yo pienso que soy feo. Y por eso también muchas veces a lo mejor a alguna chica española le habré gustado, pero yo ni me he enterado, ¿sabes? Por eso te digo... por eso, por eso básicamente...no hay españolas. [...] es mi sensación, a lo mejor... me estoy equivocando, pero es mi sensación de que yo... me siento feo ante ellas, ¿sabes? Es mi sensación... soy sincero en ese aspecto. Pero yo como te digo, donde esté una buena latina, que se quite todo lo demás. Soy más de raíces, ¿sabes? (*idem*).

Me llama la atención que Jaime se sienta feo para las chicas españolas, siente que tiene rasgos que no les llaman la atención a las chicas españolas que conoce, en cambio nunca ha sentido este problema con chicas “latinas”. Puede tener que ver con una cuestión de raza, aunque no lo mencione Jaime. Él tiene un origen indígena, tiene rasgos indígenas, una piel más oscura que la mayoría de los españoles.

Como explica Rodríguez, la endogamia étnica y las relaciones interétnicas están influenciadas por estereotipos étnico-raciales que dependen de los procesos colectivos de percepción social (Rodríguez, 2002: 154). Dentro de estos procesos colectivos, la historia colonial tal vez sigue configurando estereotipos étnico-raciales. En el caso de España con América Latina, la diferenciación a partir de los rasgos fenotípicos tuvo sus raíces en la diferenciación racial institucionalizada por la administración colonial que creó un sistema de castas para prohibir los matrimonios interraciales, una ideología mixófoba muy elaborada que servía a subordinar los grupos indios, negros, chinos, judíos y mestizos (*ibid.*: 56)¹⁸¹.

Jaime tiene un tono de piel que le sitúa frente a los jóvenes “españoles” en un lugar de inferioridad étnico-racial. Por otro lado, en

¹⁸¹ Es un tema que no he podido profundizar y que necesitaría también un trabajo con jóvenes españoles/as.

su discurso, la adscripción a la categoría “latino/a” se refiere a una cuestión cultural que agrupa a un colectivo panamericano frente a “lo otro”, los/as “españoles/as”.

Las intimidades de la frontera étnica

Volvamos sobre los estereotipos que menciona Jaime sobre las chicas españolas: frías, aburridas. Para otro joven, Gonzalo, las españolas son sosas, y las categoriza en contraposición con las latinas, que tienen más ambiente:

Gonzalo: Las españolas son muy sosas. Las “latinas” no, las “latinas” tienen más... más ambiente y eso. Eso es lo que me gusta. [Las españolas son] aburridas, muy raras, no sé, tienen otra forma de vida, otras... no sé, diferencia, no sé cómo explicarte, es diferente que... cada tía es muy diferente.

Grégory: Te gustan así “latinas” que son más divertidas, más...

Gonzalo: Sí, sí, el ambiente “latino” más que todo. Ellas no saben, las españolas no saben cómo nosotros somos.

Grégory: Cuando dices del ambiente latino y tal, de que... como es?

Gonzalo: Pues que le gusta salir, con gente, irse al parque, o acompañan, a divertirse. No sé, ¡a bailar! A... el baile de aquí español es... mucho bacalao y no... eh! A mí no me gusta eso. Ellas, las “latinas”, bailan salsa, bachata, merengue, se mueven más y todo eso. Ese, ese ambiente me gusta a mí, no me gusta si... ¡los españoles son muy raros! Bailan mucha electrónica y eso no me gusta a mí. Es más que todo por eso, por el ambiente. No sé cómo serán en casa ni nada. Dicen que son unas guarras¹⁸² en la casa, no sé qué, y yo.. no sé, dicen, ahí, la gente por ahí, no sé... pues que no limpian y esas cosas. Lo dejan ahí a su madre, y eso. Eso lo he visto mucho.

Grégory: Pero, ¿y las chicas “latinas”?

Gonzalo: ¡No! Son más, son más cuidadosas y más limpio, que esta ahí, por ejemplo, que sus padres les enseñan a limpiar o a, hacer las cosas antes de salir y esas cosas. Las españolas no, ellas salen porque salen y ya esta. Si limpian o no limpian ya, su madre o su padre. Las ecuatorianas no (Entrevista realizada en marzo de 2011 en Madrid).

Al tocar el tema de las chicas que le gustan, Gonzalo comienza a mencionar que imagina las españolas como guarras, que no limpian en

¹⁸² La palabra “guarra” en España tiene un doble significado. Puede ser sinónimo de “sucio”, que no limpia, pero también puede tener un significado sexual, de una persona que tiene poco pudor y es reconocida como libertina. Aquí, Gonzalo no está usando la referencia sexual, sin embargo es llamativo el doble sentido de esta palabra dado que, como lo explicaré a continuación, la “promiscuidad” es otro estereotipo que diferencia las españolas de las “latinas”.

casa. ¿Será casualidad que sale el tema de la limpieza, de las tareas del hogar cuando estamos hablando de preferencias en cuestión de pareja? Si recordamos el capítulo dos, podemos ver una cierta similitud con la categoría de la *karishina*: las “españolas” son las que no limpian y no quieren hacer las tareas del hogar. A través de estos testimonios, vemos que la oposición se hace entre los/as latinos/as frente a los/as españoles/as. “Lo latino” entra entonces como categoría de referencia identitaria para los/as jóvenes con quienes trabajé.

Gonzalo: Yo cuando vine aquí era... iel único “latino”! Aquí en... cuando yo recién llegué, en el... 96. Eh... yo era el único “latino” del colegio, no había nadie. Luego ya, años posteriores pues ya veía más gente, más, más paisanos, ecuatorianos así también. Y ahora mismo tengo ahí amigos que estaba en el colegio que estaba y que yo les veía pero no les conocía y ahora son mis amigos ahora, y me contaban, dice “yo también estaba en el [colegio de Alcorcón]” y todo eso, y digo “joder no me acuerdo de ti”, no me acuerdo, y estaban conmigo en el colegio!

Grégory: Pero, ¿“latinos” o?

Gonzalo: Sí, sí, “latinos”, de Ecuador mismo, y son mis amigos ahora, vamos, unos cuatro o cinco amigos que estaban ahí conmigo y no les, nunca les había visto, y ahora que me cuentan así cuando estamos así entre amigos. Y ya, no sé, ya luego nos hicimos mayores y ya nos conocimos, y nos hicimos amigos ahora todos, y nada más. [...] Y luego en el instituto, jo, eso fue un cambio muy muy muy muy radical en el instituto...

Grégory: ¿Ah sí?

Gonzalo: Porque en el colegio era así, todo muy así, nos llevábamos todos muy bien, así, nos conocíamos y no pasaba nada, pero en el instituto fue ya... con... me acuerdo que en primero de la E.S.O.¹⁸³... eh, habíamos entrado, ya habían más, más latinos! Y siempre se unían los latinos a un lado y los españoles a otro. O sea, como diferentes... Y no sé, habían como a veces peleas, así cosas así, no era como en el colegio que se unían todos. En el instituto no, en el instituto van todos separados. Cuando yo estaba... habían “latinos” de un lado y españoles a otro. Habían dominicanos, colombianos, ecuatorianos, peruanos, estábamos nosotros y los españoles aparte (*idem*).

En los discursos de muchos/as jóvenes, la llegada a la escuela secundaria se recuerda como un gran cambio con el colegio, sobre todo porque lo asocian a que los colectivos migrantes son más numerosos y esto les permite reagruparse entre migrantes de América Latina, con

¹⁸³ Abreviación usada en España para “Enseñanza Secundaria Obligatoria”, también llamado “instituto” en España, correspondiente a los años de educación secundaria, entre 12 y 16 años.

quienes comparten situaciones sociales y legales precarias y comparten muchas veces una experiencia similar de discriminación; aunque esto no quite que tengan también amigos/as españoles/as. Las personas que viven en Alcorcón explican que en esa edad comienzan a ir a Madrid, al centro, para “ir de compras”, o en periferia para salir en discotecas “latinas”. El fin de la adolescencia parece ser identificado por los/as jóvenes entrevistados/as como una cristalización de una identidad “latina”. Los/as jóvenes que entrevisté tienen amigos/as ecuatorianos/as, pero no especialmente les van a diferenciar de sus amigos/as que provienen de otros países de América latina, y remarcan que forman grupos de amigos/as “latinos/as” con quienes van a bailar en discotecas “latinas”¹⁸⁴. “Ellos (los españoles) van a discotecas donde ponen música *house*, electrónica, *dance*, y todas estas cosas, y yo eso por ejemplo no lo bailo. O sea, yo bailo más lo que es la música latina, la bachata, el merengue, reggaetón” me comentaba Ema, una joven migrante de unos veinte años en una entrevista realizada en julio de 2011 en Madrid.

Mi propósito no es detallar los procesos de socialización que ocurren en estas discotecas, y no es raro escuchar que hay muchas fricciones entre grupos de diferentes nacionalidades (dominicanos contra colombianos, etc.), lo que nos obliga a ser cauteloso/a a la hora de imaginar un sentimiento panamericano entre jóvenes de diferentes orígenes latinoamericanos. Sin embargo, sí quiero destacar que el registro musical de jóvenes con quien trabajé se centra principalmente (por no decir únicamente) en ritmos que llaman “latinos” como la bachata, el merengue, el reggaetón (la salsa también aunque por lo general no suelen bailarla).

¿Por qué es este hecho destacable? Porque estos ritmos no son los que escuchan sus padres/madres, ni tampoco sus primos/as que viven en Jatun Pamba. De un lado, en las fiestas familiares y culturales que organizan los/as migrantes en Madrid (Aniversario de Jatun Pamba, Fiestas de Quito en Madrid, etc.), los ritmos que se suelen escuchar y en los que se baila son los ritmos de “la música nacional”, “la música de banda”, “la cumbia”, “los San Juanitos”. Sin embargo, estos bailes son reservados a estos espacios familiares y comunitarios. De otro lado, en Jatun Pamba, la música “latina” no existe; esas bachatas, merengues,

¹⁸⁴ Estas discotecas suelen ser diferenciadas según la nacionalidad “mayoritaria” del sitio: colombiana, dominicana, etc.

reggaetones son llamados “ritmos tropicales” y aparecieron de manera masiva hace algunos años en las discotecas del centro de Quito, en parte debido a la construcción del mercado de la música en Estados Unidos¹⁸⁵. Pero los registros musicales de jóvenes que viven en Jatun Pamba son mucho más vinculados con la música POP internacional, el rock y el metal. En esta cuestión musical vemos entonces ciertas rupturas tanto con las otras generaciones al igual que sucede con jóvenes de la Comuna que no han migrado, y que forma parte de la construcción de una identidad cultural “latina” dentro de los/as jóvenes que entrevisté.

En lo que concierne el ocio, diferencian sus actividades según los grupos de amigos/as con quien están; los/as amigos/as distinguen los gustos. Con personas “españolas” explican que van a jugar al billar, van a parques para jugar a las cartas, pueden ir al cine o ir a beber unas cañas. Con amigos/as migrantes de América Latina, en sus discursos mencionan que van principalmente a bailar: “los españoles no son tanto de fiesta” me decía Ema, y seguía explicando que cuando sí se iban de fiesta, los/as españoles/as no solían salir por las discotecas “latinas” por donde iba ella con sus amigos/as latinoamericanos/as: “Ellos [los españoles] van a discotecas donde ponen música *house*, electrónica, *dance*, y todas estas cosas, y yo eso por ejemplo no lo bailo. O sea, yo bailo más lo que es la “música latina”, la bachata, el merengue, reggaeton” (*idem*).

En estos testimonios, entiendo que para los/as jóvenes que entrevisté, “los/as latinos/as” son personas que comparten espacios de socialización y que tienen los mismos gustos, además comparten un sentimiento de pertenencia común. Lejos de querer demostrar que estos/as jóvenes se “auto-segregan” entre “latinos/as”, lo que quería enfatizar aquí era que estos/as jóvenes comparten un sentimiento de pertenencia a una nueva categoría de identidad cultural. Como lo mencioné antes, la categoría “latino/a” es un proceso que extranjeriza a los/as jóvenes de origen latinoamericano, y vienen a reforzar similitudes como el vivir una experiencia migratoria similar, y, sobre todo, enfrentarse a estereotipos. En los discursos de los/as jóvenes con

¹⁸⁵ En EEUU la “música latina” ha sido en parte construida por la industria cultural que buscaba aumentar el consumo en los colectivos migrantes latino-americanos. Se puede decir que la mercadotecnia musical se aprovecha de los vínculos emocionales vehiculados por el imaginario diaspórico de estos colectivos migrantes (sobre el caso de la salsa, ver Manuel, 1991).

quienes trabajé, esta extranjerización refuerza un sentimiento de diferencia cultural entre “latinos/as” y “españoles/as” y enfatiza la proximidad cultural de jóvenes “latinos/as”. Así, influye en la construcción de identidades juveniles “latinas” y en la socialización entre pares que comparten dichas identidades¹⁸⁶.

A través de factores estructurales y normativos, podría favorecer el emparejamiento endogámico entre “latinos/as”, personas que comparten espacios de socialización además de un sentimiento de pertenencia común. El hecho de que la gran mayoría de los/as jóvenes con quienes trabajé enfatizan que se emparejan con “latinos/as” (de Jatun Pamba o de otra parte de América Latina) no parece así carente de sentido y los estereotipos étnico-raciales hacia el “otro” grupo conducen a la afirmación “nunca me han gustado las/os españolas/es”. Los chicos consideran a las españolas “sosas”, “mandonas”, frente a unas parejas latinas que “tienen más ambiente”. En definitiva, dice Gonzalo, “las españolas no saben cómo somos nosotros”. Por su parte, Ema y Lisa dicen que los “españoles” son “más fríos”. En palabras de Ema, “los latinos son más cariñosos, más atentos, mejor pareja... son románticos, aunque también machistas”.

Sin querer disminuir la agencia de los/as jóvenes “latinos/as” en su (re)apropiación y (re)definición de la categoría “latino”, me llama la atención que los estereotipos que más se enfatizan en sus discursos estén relacionados con el género, el amor y la sexualidad. Algunos de estos estereotipos son reforzados por los medios de comunicación generalistas y de minorías en España (Dallemagne, Echevarría Vecino y Ferrández Ferrer, 2012) y forman parte de una visión hipersexualizada que construyen los/as jóvenes autóctonos/as sobre las “latinas” voluptuosas (Pedone, 2014: 29)¹⁸⁷. Frente a los prejuicios y a la discriminación, los/as jóvenes con quienes trabajé se auto-adscriben como “latinos/as” y dicen compartir muchos espacios de socialización con sus pares en ambientes “latinos”. En cuanto a los estereotipos sobre

¹⁸⁶ Para investigaciones sobre identidades juveniles en colectivos latinoamericanos en España ver Corona, 2012, Echeverri, 2010, Feixa et. al., 2006 y Pedone, 2014.

¹⁸⁷ De otro lado, no está de más recordar que la subordinación étnico-racial suele estar íntimamente vinculada con un imaginario colonial sobre la sexualidad, como por ejemplo en EE.UU. donde, para legitimar los linchamientos generalizados a finales del siglo XIX, “[l]os hombres negros eran representados a menudo como salvajes, violadores y obsesos sexuales empeñados en violar la pureza física y espiritual de la femineidad blanca” (Davis, 2012 [1999]: 175; ver también Wells, 1970 y Giddings, 1984).

las relaciones amorosas, como lo vimos con Lisa, Gonzalo o Jaime, los/as españoles/as no son las parejas ideales porque no comparten los mismos gustos, las mismas actividades, ni la misma sensibilidad en la intimidad, no son románticos/as.

El ambiente de las “latinas”

Al preguntarles sobre sus parejas, en casi todos los casos con los que me encontré los/as jóvenes, tanto chicas como chicos, me mencionaron que no habían estado nunca con españoles/as. Para algunos/as jóvenes, hay estereotipos muy peyorativos sobre las cualidades íntimas de los/as españoles/as que hacen que no sean las parejas ideales, y en cambio los/as latinas sí lo son, aunque tengan sus defectos. Ema me comentaba lo siguiente:

Dicen que los españoles son menos cariñosos, son más fríos, más distantes, y eso... así, es lo que dicen. En cambio los “latinos” son más cariñosos, más atentos, más... mejor pareja, o sea más... son románticos. Claro que algunos son muy machistas y también son muy infieles (Entrevista realizada en julio de 2011 en Alcorcón).

En el apartado anterior, veíamos que Lisa solo había salido con chicos latinos, aunque cuando era adolescente quería tener una pareja española porque son menos machistas. En discursos de hombres migrantes de Jatun Pamba, se legitima de alguna forma esa imagen de machismo porque se considera como parte de una masculinidad opuesta a “lo español”. Así Juan me decía por ejemplo que para él los hombres españoles son “sumisos, unos calzonazos, aquí manda la mujer, mas tienden a mandar la mujer que el hombre”. Destaca que cuando su mujer le quería mandar, le decía que quería ser española. Para él, un hombre de Llano Grande es mas impulsivo, mas autoritario, tiende mas a mandar que los hombres españoles. Al fin de cuentas, ser más machista se asociaba a ser más hombre (entrevista realizada en enero de 2013 en Madrid)¹⁸⁸.

¿Cómo se traduce el machismo? O ¿qué se entiende por machismo? ¿Son considerados más machistas porque controlan más a las mujeres? El control no se acepta, pero se asume que va a haber control, casi se

¹⁸⁸ Una visión similar es transmitida por los medios de comunicación españoles sobre los hombres “latinos”, machistas, maltratadores, etc. Constantemente publican noticias sobre violencia de género en las que se enfatiza la nacionalidad del maltratador sobre todo cuando es extranjero.

“normaliza” aunque una no esté a favor de ello, porque se asume que los hombres “latinos” son machistas. En realidad el machismo es en parte legitimado y de algún modo asumido porque se construye en oposición a la masculinidad española. En varias ocasiones, tanto hombres como mujeres de Jatun Pamba me comentaron que veían los hombres españoles como “calzonazos” que se dejaban dominar por sus mujeres. Para mí, el mismo proceso que refuerza la identidad latina en su oposición a la identidad española refuerza una masculinidad de hombres que no pueden ser calzonazos, que no son españoles¹⁸⁹.

De manera paralela, los/as jóvenes y sus madres/padres construyen un modelo de feminidad “latina”, en oposición a “lo español”. Por ejemplo, en un grupo focal organizado¹⁹⁰ con jóvenes migrantes, con chicos provenientes de Jatun Pamba, salió el tema de los cambios que veían en sus familiares mujeres, en las jóvenes migrantes. Todos los hombres presentes estaban de acuerdo para decir que cambiaban mucho las jóvenes al venir a España, que se convertían en chicas más liberales, que tenían relaciones sexuales más temprano.

Una madre me explicaba que para su hijo quería una “latina”, porque las españolas son mandonas y su hijo no iba a estar feliz con una novia así. Explicaba que quería “igualdad” en la pareja de su hijo, no que sea un marido oprimido por su mujer. Por su parte, para Gonzalo las chicas migrantes de Jatun Pamba de su edad habían cambiado mucho al llegar a España, eran más libres, y (demasiado) adultas:

Gonzalo: Sí, aquí cambian.

Grégory: ¿Cómo cambian?

Gonzalo: Pues no sé, son... ¡Crecen más rápido! Así por ejemplo... son niñas, y ya piensan como unas adultas. Allá en Ecuador no es así. Allá hasta los 18, 19, pff, están todavía en casa, sin salir ni nada, aquí ya son más libres. Por la influencia de las españolas, los españoles y todo eso (Entrevista realizada en marzo de 2011 en Madrid).

Sí las chicas cambian y se vuelven más liberales, más libres, se vuelven como las Españolas, salen solas a la calle, son más “guarras” como decía Gonzalo. Sin embargo, este discurso difiere mucho de la

¹⁸⁹ Pedone (2014) explica en su investigación con jóvenes migrantes ecuatorianas/os viviendo en Barcelona que este machismo es reproducido en parte por las siguientes generaciones, por seguir los modelos de sus padres.

¹⁹⁰ Este grupo focal fue organizado por Liliana Suárez Navaz en el marco de su investigación longitudinal sobre la migración de personas de Jatun Pamba.

sensación que tienen las jóvenes migrantes. Ellas, al contrario de esa imagen de libertad, sienten que se las controla más que a los chicos. Lisa tiene la sensación de que sus padres la criaron con las normas de “allá”, y que entonces ella siempre lo tiene difícil para salir de fiesta, o poder quedarse a dormir donde su novio. En las conclusiones de esta tesis, diferentes jóvenes migrantes, nos comentan algunos estereotipos sobre la intimidad y trataré de mostrar las consecuencias de ciertas prácticas de masculinidad/feminidad y su articulación con “lo que está en juego” en la reproducción transnacional de las familias de la Comuna.

De vuelta al control sobre la sexualidad femenina

Con él no salía mucho pues especialmente porque mi padre no sabía nada. O sea, mi padre no ha sabido nada de que tenía novio, porque, ¡como se entere me mata! (Risa) Cuando se enteraba, me mataba. Entonces... yo a él le dije eso, que mi padre no se podía enterar, que teníamos que tener mucho cuidado. Salía... casi no salía con él, salía cuando salíamos en grupo [...]

*Ema, joven migrante de Jatun Pamba
entrevistada en Madrid, julio de 2011*

Ema es la hermana de Chelo. Como expliqué al inicio de este capítulo, Chelo había tenido un encuentro violento con su padre cuando este la sorprendió en la calle con su novio. Veíamos que el padre decía “ese negro feo, para mi hija no le quiero”. A pesar de que Chelo ya se había enfrentado a su padre, y había conseguido que su padre aceptase su relación con un joven que no era de la Comuna y que era negro, Ema no quería que su padre se enterase de su relación, tal vez por esta misma cuestión étnico-racial, o simplemente porque su padre le prohibía tener relaciones amorosas antes de una cierta edad. De su lado, Lisa comenta que su madre la insta a no ser demasiado cariñosa cuando está en público, por la imagen que daría a la gente, y porque su padre es celoso:

Lisa: Mi madre por ejemplo dice "que no te vea nadie..." mi madre siempre está, cuando estoy en la cancha "estate tranquila"... que esté... Por ejemplo tú sabes que cuando tú tienes tu novio, viene y está en la cancha. Siempre te va a querer abrazar, darte un beso. Mi madre "no, que eso está mal, que la gente mira, luego ¿qué dirá la gente?" Entonces imagínate. Yo ¿tú cómo te

sientes? A tu madre ahí, y aquí a Jaime, dices como hagas algo de mal, ¿qué? O como por darte ya se enfada tu mamá...

Grégory: ¿Y qué hace tu madre cuando se enfada? Así, ¿qué pasa si le das un beso a Jaime en frente de ella?

Lisa: A ver, que le puedo dar un beso y eso, sino que dice que como que no así tan acaramelados, es mucho porque... “¿qué dirá la gente?” O cosas así. No, porque le dé un beso y eso, no, mi madre no se enfada ni nada, ni porque esté abrazada. Sino dice en plan así muy... muy cariñosos. Y aparte porque mi padre es muy celoso. Y pues sabes, a veces con unas copas que está mi padre de más... pues es mejor evitar... cualquier cosa que me diga “¡no te portes así!” O yo qué sé... cualquier cosa.

Grégory: ¿Por qué? ¿Qué puede hacer?

Lisa: No sé, me da miedo que... es que mi padre es muy celoso y [me da miedo] que me diga algo a mí. Me diga “¿por qué has estado así?” O “ya, vete a la casa” o cosas así... Pero yo siempre he hecho lo que me han dicho ellos, y siempre les he escuchado. La verdad que nunca, nunca han tenido ninguna queja de mí, ni nadie le ha venido con decirte con rumores, o chismes. Una vez le vinieron con rumores, cuando yo tenía 17 años. Que le habían dicho que yo he estado en casa, en casa de alguien bebiendo y con un chico... (Entrevista realizada en julio de 2011 en Alcorcón).

Esta anécdota que comienza a contar Lisa terminará, según sus propias palabras, “en un baño de sangre”, por los bofetones que recibirá Lisa de su madre. Analicé la relación entre Lisa y su madre en el capítulo dos sobre la *karishina*, pero ahora quisiera volver sobre esta cuestión tratando de retomar algunos puntos que fui desarrollando a lo largo de esta tesis. En el capítulo dos he mirado la agencia de las madres, abuelas e hijas en estos controles, para mostrar el conflicto intergeneracional creado a partir de una voluntad de las madres y abuelas de cambiar las condiciones estructurales del control de la fuerza de trabajo de sus hijas/nietas. Mi objetivo ahora es abordar el control ejercido sobre las jóvenes migrantes, más específicamente sobre su sexualidad, evidenciando su articulación con las estrategias matrimoniales, tema central de la Parte III que estamos cerrando.

Ese control no es solo una cuestión de estrategias matrimoniales, no está siempre relacionado con el hecho de que los padres/madres quieren que sus hijos/as se emparejen con gente de la Comuna. Sin embargo, se puede vislumbrar cómo dichas estrategias matrimoniales vienen a reforzar el control sobre la sexualidad de las jóvenes. Abordaré aquí dos variables relacionadas con ese control: la preservación del prestigio de los varones y el temor a la violencia sexual; la importancia

del proyecto migratorio que aparece en las prácticas de control bajo el miedo al embarazo juvenil.

“¡Estate tranquila!” Violencia sexual y prestigio de los varones

Grégory: ¿Y me decías que tus padres son... o sea te dejan hacer más cosas, no? Dices que con chicas a lo mejor no dejarían...

Joven: Sí, yo creo que a una chica se la cuida más que a un chico. Además lo he visto con mis propias primas, lo he visto, porque yo tengo la libertad que ellas no tienen. Al ser chicas pues sus padres la controlan más, tienen más, un poco de miedo de que las pase algo y tal.

Grégory: A ti te parece normal?

Joven: Sí, yo creo que sí porque... aunque diga que es poco seguro aquí pues... la verdad hay gente que se le va la pinza y tal, pero... entonces por eso las controlan más. En eso, cuando hace 2 o 3 años que salía con ellas, siempre me encargaban de ellas, ¿sabes? De llevarla y tal, de que no les pase nada. O sea tenía un poco la... de confianza conmigo cuando salíamos. [...]

Grégory: ¿Y te parece que hay que controlarlas para qué? ¿Para protegerlas?

Joven: No por el hecho de protegerlas, sino porque... nunca sabes lo que te puedes encontrar por la noche, ¿sabes? No solo por la noche, también por el día, pero más por la noche porque un poquito más de peligro (Entrevista realizada en junio de 2011 en Madrid).

En muchos discursos de las personas con quienes trabajé se legitima el control sobre las jóvenes por una cuestión de peligro de violación, y se responsabiliza a los jóvenes (en general hermanos o primos) del “cuidado” de las chicas. Se refuerza de esta forma una visión paternalista de las relaciones de género, donde los varones tienen que defender a las mujeres, quienes viven bajo la constante amenaza de la violencia sexual, presentada como una eventualidad excepcional de la que hay que cuidarse en el exterior del hogar (Mathieu, 1991: 146). Una forma de cuidarse de esa eventualidad es no parecer promiscua. Aparece así en los discursos la honradez de las hijas, y de las novias, bajo la forma de preocupaciones sobre la imagen que da en público. En realidad, la imagen que se trata de preservar es la de los varones, y son principalmente los padres de la Comuna que usan la palabra *huairapamushka*, “hija del viento”, para negar su paternidad cuando sus hijas son consideradas mal educadas. Las jóvenes comentan sobre

los celos que tienen sus padres y sus novios cuando están en las fiestas comuneras o en las canchas de fútbol, unos celos que pueden ser legitimados como una forma de amor y protección. Como explicó Pedone para colectivos migrantes en Barcelona, “en los discursos esas asimetrías se traducen en términos de “protección”, en tanto las chicas justifican el control de sus pares masculinos como una forma de cuidado” (2014: 31). En sus palabras:

Desde el año 2004 que comencé a trabajar con los hijos e hijas de la migración latinoamericana y específicamente ecuatoriana, las referencias a los controles sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres se repiten. El imaginario tan afianzado en algunos sectores sociales en América Latina sobre las “putas” y las “vírgenes”, las mujeres que deben ser respetadas como novias, futuras esposas y “madres de sus hijos”, diferenciadas de aquellas con las “que se puede hacer de todo” o “no se hacen respetar” continúa vigente. [...] El control sobre la sexualidad de la mujer comienza desde la pubertad por el padre y hermanos varones, luego continúa cuando está de novia o se casa. No obstante, cuando el marido ejerce esa “potestad” sobre su sexualidad que se traduce en “preservar la decencia” de la mujer, en definitiva para resguardar el prestigio y la reputación del varón, no quiere decir que los hombres de su familia directa dejen de hacerlo, sino que a lo largo del ciclo vital de la mujer va agregando un mayor número de controles.

Según las investigaciones de Pedone en la migración ecuatoriana, el control sobre la sexualidad de las jóvenes esta legitimado para preservar el prestigio y la reputación del varón. En el testimonio de Lisa, menciona que su madre está preocupada por la imagen que da, y enseguida lo relaciona con los celos que tiene su padre, unos celos que pueden ser legitimados como una forma de amor, o una forma de proteger y, como explicó Claudia Pedone en casos similares en la (re)producción de masculinidades en ciertos rasgos machistas entre jóvenes migrantes (Pedone, 2014: 31).

Si estos dos rasgos (violación y honradez) representan dos ejes centrales en la dominación de las mujeres en las sociedades patriarcales (Mathieu, 1991: 144), la cuestión de la honradez de la novia forma parte de un capital simbólico que es valorado en las estrategias matrimoniales en Jatun Pamba como lo vimos en el capítulo cuatro¹⁹¹.

¹⁹¹ Es probable que la violación tenga una connotación más fuerte para pueblos andinos dado que, como lo explicó entre otras personas Silverblatt, “la colonización también trajo consigo los horrores del abuso sexual” (1990: 158). Parte de la humillación de los pueblos indígenas ha sido a través la sistemática violación de las mujeres de las comunidades, y una forma de resistencia a la alienación que suponía la explotación y aculturación colonial

Esa honradez es enfatizada por las personas con quien trabajé a través de la categoría de disciplina de la *karishina*, usada por las madres como un insulto, junto con la frase “no encontrarás marido”, para regañar a sus hijas cuando no respetan ciertos mandatos de sexo/género, en parte por ser categorizadas como “promiscuas”.

“Piensan que ya voy a venir embarazada”¹⁹²

Sin embargo, no son solo las salidas nocturnas en las que hace falta “cuidarlas”, sino también durante el día. Como explica Cristina, para salir de día con sus amigos hombres, tiene que buscar estrategias:

Grégory: ¿Y tus padres te dejan salir?

Cristina: Eh... sí, pero no mucho, porque como muchas veces salgo con mentiras.

Grégory: ¿Ah sí?

Cristina: [risa] No me dejan porque... bueno mi madre sí me da la confianza... bueno sí, yo tampoco es que tenga confianza como para decirle a mi madre "voy con un amigo o así". Siempre le digo "voy con una amiga", o así salimos con Diana, con la chica esa, y le digo "voy con mi amiga" y me viene a buscar, y luego ella ya se va para un lado y yo me voy para el otro. Y ya cuando es hora de volver quedamos en algún otro lugar y ya venimos juntas otra vez a casa. Y entonces...

Grégory: ¿Y con quién vas cuando es así?

Cristina: Con unos amigos de Madrid. Bueno, tengo un amigo que es mi mejor amigo, pero si no que mi madre le voy a decir mi mejor amigo y no me va a creer, me va a decir que es algún novio o así y no... y entonces no (Entrevista realizada en junio de 2011 en Alcorcón).

ha sido a través de grupos de vírgenes escondidas en la *puna* (mesetas) quienes, al no estar contaminadas por la cultura hispana (algo que significaba también haber podido evitar ser violadas), podían ejecutar los cultos a las deidades de las comunidades; en palabras de Silverblatt, representó una resistencia cultural y política (1990: 153).

¹⁹² En las siguientes páginas voy a mencionar diferentes casos de embarazos juveniles. Sin embargo, no quisiera dar la sensación de que el embarazo juvenil es muy común dentro del colectivo migrante con el que trabajé. Como lo mencionó Pedone, existen estereotipos en España acerca de dichos embarazos y “los discursos sociales, educativos y sanitarios insisten en la precocidad de las relaciones sexuales y en un alto porcentaje de embarazos entre la adolescencia latinoamericana” (2014: 17). Mi propósito en estas páginas es mostrar que estos discursos existen también dentro de las familias con las que trabajé, y sirven, en parte, para legitimar los controles sobre la sexualidad de las jóvenes. Los discursos se basan en casos reales, pero exageran la magnitud del fenómeno. En el capítulo dos, sobre la figura de la *karishina*, expliqué la relación que tiene este discurso con las experiencias previas de algunas madres.

A los chicos también se les intenta controlar, pero suelen conseguir más fácilmente escapar al control:

Joven: Y cuando salí fue cuando ya entré en la universidad, y era otro drama para decirle a mi padre que iba a salir, porque como no estaba acostumbrado a pedirle permiso... que yo le pidiese permiso... me decía "¡no!... ¡Qué vas a salir! ¡A saber qué te pasa! ¡Que luego vas a acabar como esos chicos que tienen hijos tan pronto, tú solo tienes 19 años, ya vivirás la vida, ahora estudia!" Fue un poco acostumbrarle a que vaya saliendo. Ahora ya no le pido permiso, ahora simplemente digo "papá que voy a tal lado, necesito dinero" [risas]. [...] y siempre me llamaban... a las diez de la noche me estaban llamando... o a las doce me estaban llamando al móvil. De hecho me compraron el móvil para tenerme controlado. Y nada. Una vez tonterías las... me acuerdo que una vez de borrachera me hice un piercing, o dos, aquí... [risas] pero nada más. No sé, ya te digo, cosas de acostumbrarles a los padres también, que tienes que salir, tienes que divertirte, y no vas a hacer nada malo... (Entrevista realizada en junio de 2011 en Madrid).

En este extracto de una entrevista con un joven de veintitrés años, vemos claramente que el intento de control está legitimado a través del miedo al embarazo. Volviendo con Lisa, nos comentaba que no podía quedarse a dormir en casa de su chico y para ella es claramente el miedo al embarazo que tienen sus padres que legitima ese control:

Grégory: ¿Por qué crees que no quieren?

Lisa: Porque... es que ya te digo, incluso muchas veces yo me puse a llorar sola en mi habitación porque pienso que... que no confían en mí, que piensan que ya voy a venir embarazada. Eh... si no lo he hecho en tantos años, no creo que lo haga ahora con 23, y es que en mi cabeza no pasa eso. No, no me dejan, y por eso mira, por eso tengo tantos problemas con Jaime. [...]

Grégory: ¿Tú cómo te sientes frente a tus padres? ¿No quieres rebelarte?

Lisa: Muchas veces he querido pero no... ahora te digo la verdad que yo aún estoy así un poco así molesta con ellos, porque... como que me cuidan mucho pero no sé... mi madre tiene la... el pensamiento antiguo, no tiene el pensamiento de ahora. Y claro, tú sabes que tener el pensamiento antiguo no es lo mismo.

Grégory: ¿Cómo es el pensamiento antiguo?

Lisa: Pues mi madre dice que, me cuenta, que ella dice que nunca ha pisado una discoteca. Que nunca ha sabido lo que es salir a bailar. Que nunca ha sabido lo que es tener amigos, tener amigas. Que nunca ha sabido lo que es comprarse mucha ropa. Tener ordenador nuevo, tener móviles de nueva generación. Todo eso (Entrevista realizada en julio de 2011 en Alcorcón).

De otro lado, jóvenes deciden esconder que se han quedado embarazadas/os, ¿para poder elegir ellas/os mismas? ¿O por el miedo a decepcionar sus padres/madres? No les dicen nada hasta que sea demasiado tarde, lo mantienen escondido hasta que no puedan abortar¹⁹³. En el caso de otro joven, ocultó el embarazo de su novia a sus padres, en parte porque él estaba en contra del aborto. Cuando sus padres se enteraron de que su novia estaba embarazada (en enero 2011, su novia quedó embarazada en octubre 2010), estaban muy enfadados y decían que él no estaba preparado para tener un hijo, que aún no tenía ni acabado su formación (Grado Medio en Administración). Sus padres pensaban que sin tener trabajo y sin estar preparado era demasiado temprano para tener un hijo. Pero él está en contra del aborto si no es por un caso de violación. Piensa que si uno sabe lo que está haciendo tiene que ser responsable de sus actos y no matar a un ser humano que no ha hecho nada. Estuvo pensando en el aborto al principio de saber que su novia estaba embarazada (ella también) pero nunca fue realmente una posibilidad real, sino que la descartaron rápidamente aunque eran (sobre todo el) conscientes de los problemas que iba a generar tener un hijo sin tener trabajo fijo todavía y vivir con sus padres respectivos.

Grégory: La noticia impactó a tu padre, ¿no?

Joven: Sí. Y a toda mi familia, porque yo era el único... o sea, soy el único... chico con 20 años, todavía, de la familia que... o sea porque todas mis primas, al ser mujer pues son más controladas tal, pero yo era el único que aguantaba porque... un primo mío igual ya tiene un hijo, otro primo y tal... y todos se... todos se pusieron tristes, o sea mis tíos, mis tías... fatal... pero igual no me dicen nada porque... no sé.

Grégory: ¿No te dicen nada?

Joven: No, no, porque... nunca se han metido en mi vida, y tal, pero poco a poco lo van asimilando ya ellos también. Hasta que no encuentre un buen trabajo pues... tendré que estar así. Y... de un sitio para otro (Entrevista realizada en julio de 2011 en Madrid).

Gonzalo también tuvo una hija muy joven. Él tenía menos de veinte años cuando se embarazó su novia, también de Jatun Pamba.

¹⁹³ Aparecieron diferentes casos de embarazos juveniles durante mi trabajo de campo, en Madrid, pero también en Jatun Pamba: la hija menor de Juan se embarazó con 15 años, pero también su hijo tuvo una hija cuando tenía 18 años. Aunque el aborto esté prohibido en Ecuador, existen clínicas privadas que practican clandestinamente el aborto y, según Juan, hubieran recurrido a ello si lo hubiese sabido a tiempo, pero su hija y su hijo escondieron los embarazos. Aquí en Madrid, una joven de quince años hizo lo mismo, escondió el embarazo hasta los cuatro meses.

Gregory: Y pero... tu, ¿querías una hija?

Gonzalo: No, no, no, no, ¡qué va! ¡Qué iba a querer yo con 17 años una hija!

Gregory: Y ella tampoco me imagino.

Gonzalo: No tampoco. Ella se enteró muy tarde de que estaba embarazada, y no me lo dijo hasta ya, pfff. Y justo encima se fue para Ecuador, cuando ella llevaba 5 meses embarazada se fue para Ecuador con su padre. Y luego volvió en un mes, a los 6, aquí, otra vez. Y yo me enteré cuando ella se iba. Y yo, ya, que iba a hacer? Llevaba [embarazada] 3 [meses] o por ahí, cuando me lo dijo. Luego ya estuvimos dos meses sin decírselo [a nuestros padres] porque, como... no se le notaba nada... y yo, joder... y luego ya cuando se fue para Ecuador... ella vino con una barrigota! [...] ¡Joder! Como se enteraron sus padres... se enteraron allá! Sus padres. Luego vinieron aquí, hablaron con los míos y, buah, fue un palo.

Gregory: ¿Sí? ¿Porque estaban muy enfadados o?

Gonzalo: Desepcionados yo diría. No, no enfadados. Y nada (Entrevista realizada en marzo de 2011 en Alcorcón).

Dejando de lado la decisión de esconder los embarazos¹⁹⁴, el tema del embarazo juvenil vuelve a sacar a la luz el proyecto migratorio. Como lo explican los/as jóvenes de los cuales recogí los testimonios, así como por haber hablado con los padres/madres de algunos/as de los/as jóvenes que tuvieron hijos/as, el embarazo juvenil significa que se pone en peligro el proyecto migratorio porque los/as jóvenes tienen que dejar de estudiar para poder criar a su bebé.

Sin embargo, se controla más a las mujeres, dado que concibe el embarazo como una responsabilidad de las chicas, de las mujeres: tanto en entrevistas con jóvenes en Jatun Pamba como con jóvenes migrantes sale el tema de “cuidarse” aparece como una responsabilidad de las chicas, y como asociado a cuidarse de no embarazarse (no cuidarse de enfermedades)¹⁹⁵, una responsabilidad que se hace, en parte, a través de la “naturalización” del control de la pulsión sexual:

¹⁹⁴ Este tema necesitaría ser profundizado para poder sacar conclusiones sobre la decisión de esconder el embarazo y la decisión de no recurrir a un aborto. Podría ser por una cuestión religiosa, tema que no trabajé en mi tesis. Pedone encontró en los discursos de jóvenes chicos y chicas hijos/as de la migración ecuatoriana en Barcelona unos indicios de que los discursos de los varones jóvenes “en contra del aborto se asientan más en una forma de ejercer control sobre las mujeres y para reforzar su masculinidad que por una postura “moral”. De esta manera, aparece la amenaza del abandono y la duda son respecto a la paternidad si las chicas deciden ejercer el derecho a elegir esta opción” (2014: 27).

¹⁹⁵ Claudia Pedone (2014: 15) encontró información muy similar en sus investigaciones, tanto en lo que concierne la responsabilidad del embarazo como una “cosa de mujer”,

Verónica: No. Y entonces... ya, no hay la prevención. Bueno, dicen, terminan afuera y ya. Ese lado, por ese lado. Pero eso es como te digo, ¿no? El miedo es al niño, ¿no? No es a la... a la enfermedad no la tienes en cuenta [pequeña pausa]. Claro está. Pero... es que yo he visto que es más en los hombres, ¿no? Como que es difícil que paren, con que se controlen.

Grégory: Ya.

Verónica: Ahá. Entonces... no, pues si no hay, si los dos quieren pues...

Grégory: En general dices que es más el hombre que no quiere parar.

Verónica: Sí. Porque las mujeres no, sí existe el control. Bueno la persona en sí porque como que piensas si vas a tener hijos y... no, ya, chao, y te vas, ¿no?

Grégory: ¿Pero el hombre no tiene este control?

Verónica: Yo pienso que no. O sea, es más fácil que una mujer diga, o sea, "no" y ya. Porque incluso dices "no" e insisten, ¿no? Entonces... bueno dices "no" y siguen todo el tiempo, buscándote (Entrevista realizada en julio de 2012 en Jatun Pamba).

Al ser las jóvenes las responsables del embarazo, “dejarlas libres” aumenta el peligro de que no puedan “cuidarse”, no porque no vayan a tener precauciones, pero porque son presentadas como débiles frente a los hombres, tanto en lo que concierne los peligros de asaltos como en las relaciones íntimas en las cuáles los hombres no van a poder controlar sus pulsiones¹⁹⁶ y van a insistir en tener relaciones sexuales, aunque no tengan condones para “cuidarse”. Estas cuestiones, como acabo de mostrar, legitiman un mayor control sobre las salidas de las jóvenes migrantes, especialmente porque se construye la posibilidad de embarazo como una contradicción al proyecto migratorio. En otras palabras, haciendo recaer el peso del proyecto migratorio sobre los/as jóvenes, y al vincular los embarazos con una responsabilidad de las chicas, el miedo al embarazo juvenil permite legitimar un mayor control sobre la sexualidad de las jóvenes migrantes¹⁹⁷.

como en cuanto a las pocas precauciones frente a las enfermedades de transmisión sexual.

¹⁹⁶ Se justifica el control sobre las jóvenes en la responsabilización del embarazo que recae en las chicas, algo que se construye como algo “natural” visto como una mayor capacidad por controlar las pulsiones sexuales.

¹⁹⁷ Esta construcción de las mujeres sigue siendo vinculada a la imagen de cuidadoras pero que tienen que estudiar antes de embarazarse para poder cumplir con el proyecto migratorio. La condición de madre como definición de la mujer no desaparece, solo se aplaza y, como lo explica Pedone: “Estos cambios en la concepción de la maternidad, están ligados a las ideas que traen desde origen y del entorno familiar y a la información que las chicas manejan en relación a sus derechos sexuales, a sus derechos a la salud

En resumen, una gran parte del control está legitimado por el miedo al embarazo. Como explican tanto jóvenes como padres y madres de las familias con las que trabajé, el embarazo juvenil significa que se pone en peligro el proyecto migratorio porque los/as jóvenes tienen que dejar de estudiar para poder criar a su bebé. Según las madres y los padres, el embarazo impide entonces la captación de capital cultural en la siguiente generación y reduce las posibilidades de inversión en la tierra en la Comuna a la vez que debilita los esfuerzos de las madres en no reproducir las estructuras de dominación patriarcales en la siguiente generación al relegar a sus hijas a las tareas tradicionalmente feminizadas y menos valoradas¹⁹⁸. Recae sobre los/as jóvenes la carga del proyecto migratorio y se construye un discurso sobre los embarazos que legitiman un control sobre la sexualidad de las jóvenes migrantes dado que el hecho de “cuidarse” (no embarazarse) es mostrado en los discursos como una responsabilidad de las chicas (Pedone, 2014 enfatiza lo mismo en su estudio). Dicha responsabilidad se les atribuye, en parte, por los imaginarios sobre la capacidad del control del deseo sexual, mayor en las chicas, según las jóvenes, y casi nula para los chicos. Además, si el embarazo se produce con una pareja que no es de la Comuna, las posibilidades de retorno a Jatun Pamba se ven reducidas, así como las de involucrar a las siguientes generaciones en las inversiones, y se pone en peligro la capacidad de “reunir” otra vez a toda la familia (una cuestión que conlleva una carga emocional muy fuerte).

Como vimos en el caso de Cristina, algunas jóvenes construyen estrategias para negociar las prácticas aceptadas por sus padres/madres. Estas estrategias de trasgresión y de resistencia permiten evitar el conflicto directo con el mundo adulto. Esto lleva a las jóvenes a buscar escapatorias para proteger prácticas que ellas consideran “tener el derecho” de mantener: como tener amigos hombres (a veces novios) y estar con ellos en espacios privados sin la presencia de adultos. En esa decisión de trasgresión, se mezclan

reproductiva, los métodos anticonceptivos disponibles y la opción al aborto en los lugares de destino” (2014: 18-19).

¹⁹⁸ Herrera (2013a) explica en su estudio que el embarazo juvenil se ve como un freno al proyecto de movilidad social asentado en el estudio y la migración, pero muestra cómo la mercantilización del cuidado permite seguir, a pesar de la maternidad, con el proceso de escolarización.

imaginarios sobre la condición de las jóvenes “españolas” así como sobre la condición de las jóvenes “de Jatun Pamba”.

Las “latinas” que no quieren ser huairapamushkas

Un domingo por la tarde, tras haber jugado unos partidos de fútbol, Lisa estaba con sus compañeras del equipo en las gradas. Contaba una de ellas, también de Jatun Pamba, una historia acerca de una amiga de quien el novio la había dejado porque se había enamorado de una española. Lisa comentó que ellas [refiriéndose a sus compañeras del equipo, por la mayoría jóvenes migrantes de Jatun Pamba] no eran así, como las españolas, ellas no robaban los novios de las demás y no eran tan promiscuas como ellas. De otro lado, comentó que tampoco eran como las chicas de Jatun Pamba (refiriéndose a las jóvenes que no migraron), que son muy tímidas y que no salen nunca de su casa. De esta forma, Lisa estaba defendiendo una identidad femenina que se distinguía tanto de las jóvenes de Jatun Pamba que no migraron como de las españolas. Algunos valores como la bondad, la timidez, eran dejados para sus primas de Jatun Pamba que no habían migrado, mientras la falta de respeto por las relaciones de pareja (como robar el novio de otra) o el libertinaje y las actitudes más “promiscuas” quedaban adscritas a las “españolas”.

Como lo explica Hall, las identidades se construyen mediante estrategias enunciativas específicas, en oposición a otros colectivos, pero en relación con estos “Otros”, a través de la diferencia, no fuera de ella:

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna). Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo (2003 [1996]: 18).

Las jóvenes con quien trabajé, como Lisa o Cristina, defienden entonces una identidad en relación con dos “Otros”, enfatizando una diferencia, una identidad que no es ni como sus primas que no migraron ni como las “españolas”, se presentan en un lugar de *hibridéz*, el intersticio entre dos lugares de subjetividades femeninas: son ecuatorianas “de Jatun Pamba” que viven en la Comunidad Autónoma de Madrid. Transgreden, pero al mismo tiempo reproducen un modelo que sus padres/madres les proponen, muchas veces para no entrar en conflicto, pero también para distinguirse de las jóvenes “españolas”. Por ejemplo, Lisa, aunque como vimos se queja de que su madre “piense a la antigua”, se enfada con su padre y su madre porque piensa que deberían educar a su hermana como la cuidaron a ella, con unas reglas más estrictas:

Lisa: Porque yo pienso que... tal como me educaron a mí deberían educarle a mi hermana. Pero claro...

Grégory: ¿Cómo te.. cómo te educaron? Aparte de...

Lisa: Pues ya te digo a mí, para salir... me decían "esta hora, sal a esta hora, vuelves a esta hora". O por ejemplo cuando iba al cine, una madre nos llevaba a todas. Y un padre o una, otra madre nos recogía a todas, y nos iban dejando por casa. Por ejemplo... bueno, yo siempre era... tenía mucho miedo a pedirle a permiso a mi padre, eso sí, pero siempre se lo pedía... y se lo pedía y... o cuando yo hacía algo mal... siempre era regañarme. O cuando tenía la habitación... guarra, siempre tenía que... siempre me regañaba. En cambio a mi hermana, hace esto o hace lo otro, y no... no es tanto regaño, tanto regañarla, o sea como si pasaran de ella. Y por eso te digo que discuto mucho con mi madre porque... a veces le dejan hacer cosas que no deberían dejarle hacer (*idem*).

En ese último párrafo volvemos a encontrar los estereotipos que mencionaba Gonzalo acerca de las españolas, como ser “guarra” (dejar sucio los espacios que se usa), no saber limpiar bien la casa, etc. También menciona Lisa que su hermana es más rebelde que ella. Estos mismos estereotipos sobre los/as españoles/as legitiman las diferentes prácticas de control sobre las jóvenes “latinas”, y podrían así mantener o reforzar desigualdades de género. De otro lado, estos comportamientos son asociados con la palabra *karishina*, tema que cobra un sentido particular en Ecuador en relación con la educación de las hijas. Lisa no quiere que se la asocie a estas figuras. Sin embargo tampoco acepta el disciplinamiento que la palabra busca. Está negociando una forma de “ser mujer” de Jatun Pamba, que no es ser “española”, está negociando los códigos con los cuáles sus

comportamientos podrán ser juzgados dentro de la identidad étnica de su Comuna.

Me parece que Lisa, a través de sus diferentes “actos performativos”, está pidiendo que se la reconozca como migrante de Jatun Pamba, no se quiere distanciar de la Comuna, no quiere ser una *huairapamushka*, una hija del viento cuya ascendencia está siendo cuestionada. No ser *huairapamushka* es mostrar que una es parte del “nosotros”, es pedir que se la juzgue como parte de Jatun Pamba, pero delimitando las normas de “ser mujeres”, transformándolas. Como lo explica Barth:

It makes no difference how dissimilar members may be in their overt behaviour – if they say they are A, in contrast to another cognate category B, they are willing to be treated and let their own behaviour be interpreted and judged as A’s and not as B’s; in other words, they declare their allegiance to the shared culture of A’s, The effects of this, as compared to other factors influencing actual behaviour, can then be made the object of investigation (1969: 413).

Permítanme acabar con una hipótesis que quisiera profundizar en mi investigación postdoctoral: en esas estrategias identitarias, las jóvenes podrían estar aprovechándose del protagonismo que han tomado en ciertas formas de resistencia a la violencia de la discriminación y del racismo cultural en España. Estarían en realidad negociando su postura en tanto mujeres “latinas”, defensoras de algún modo de una identidad “latina”, pero enfrentándose también a hombres “latinos” que legitiman un machismo como parte de su identidad cultural. De esta forma, lucharían contra el machismo defendido por sus compañeros “latinos”, por sus padres, por sus hermanos.

Ema me comentaba sobre los cambios que había visto en relación con su padre ahora que ella y su hermana Chelo ya eran un poco más mayores. Para ella, su padre hace pocos años era machista, ahora ya no tanto. Como hay tres mujeres en casa... “Como para ser machista! (risa)”. Dice que antes, su hermana y ella, no opinaban mucho pero ahora tienen su manera de pensar, y “mi madre se ha... mi padre ha fallado mucho tanto a nivel de marido que de padre. Ahora con mi padre es mas atento y mas cariñoso.” Para Ema, su padre ya sabe que con sus hijas, “las cosas se hablan tranquilamente, no puede ir con prepotencias ni creyéndose mas que nadie.” Cede un poco más que antes me dice. Para Ema, entre hermanas han negociado más libertad, y tienen que seguir con su vida. No puedo decir que esta transformación

sea “real”, pero la agencia que destaca Ema en su discurso me parece muy relevante.

¿Qué papel jugará en esta resistencia su posición dentro de sus familias? El capital cultural adquirido en parte gracias al esfuerzo de sus abuelas, madres y tías, ¿les permitirá conseguir una posición adecuada dentro de sus familias, dentro del sistema de distribución desigual de los capitales de las “casas”, como transmisoras y defensoras del patrimonio familiar? Al igual que sus madres, tías y abuelas, ¿tendrán que negociar los límites de los juegos identitarios para no ser consideradas *huairapamushkas*?

Parte IV

Lo personal es político.
De intimidades del poder y de distancias

A modo de conclusiones

La reproducción de las “casas” en el campo social transnacional

A lo largo de la historia de Jatun Pamba, la etnicidad ha sido uno de los capitales en juego para su reproducción. Las estrategias familiares relacionadas con la tenencia de la tierra producen identidades, influyen sobre las decisiones de las personas y se articulan con el juego de la etnicidad en el campo social transnacional. La reproducción de la Comuna de Jatun Pamba dependerá de la manera en que las siguientes generaciones vayan a definir sus propias estrategias, incluidas sus prácticas matrimoniales en contextos migratorios.

Formas de resistencia y nociones de pertenencia

Las personas integran sus decisiones en esquemas cognitivos, legitiman sus prácticas a través de estereotipos, y las estrategias forman a veces parte de un discurso opaco de parentesco (Godelier et al., 1975: 187). En el caso de Jatun Pamba, este discurso no aparece en el sentido de un tabú del incesto pero sí de presiones sociales que funcionan como “reglas prescriptivas de parejas ideales”, un discurso que estipula como norma el mantenimiento de las alianzas entre las familias de Jatun Pamba y favorece la endogamia y su reproducción en contexto migratorio, como he podido analizar en Madrid. En Jatun Pamba las relaciones de producción funcionaban dentro de las relaciones de parentesco. Que hoy ya no sea el caso no es cuestionable – aunque algunas familias privilegian reproducir relaciones laborales entre familiares, las relaciones de producción (las relaciones entre diferentes categorías/clases de personas) son de orden capitalista y funcionan afuera de las relaciones de parentesco – pero podemos sin embargo interpretar que las actuales estrategias de reproducción que favorecen

las alianzas familiares, y los discursos que sancionan las prácticas especulativas sobre la tierra, son prácticas de resistencia contra la pérdida de las normas de reciprocidad que antiguamente formaban la base de las relaciones de producción.

Por esa razón, funcionan también estas estrategias y estos discursos como frontera étnica: una frontera que define las actuales nociones de pertenencia principalmente en la genealogía y en las normas de reciprocidad. Por ejemplo, la *minga* es un símbolo de la cooperación “que se espera” entre todas las familias de la Comuna, principalmente entre familias emparentadas, como vimos en el capítulo tres. Las formas de ayuda dentro de los grupos de parentesco siguen normativamente sancionadas por las relaciones de reciprocidad y cumplen hoy la función de reproducir la pertenencia de la “casa” dentro del campo social de Jatun Pamba. Que actualmente ese campo sea transnacional no quita la importancia del lugar de origen. Las estrategias de reproducción se realizan dentro del contexto social y cultural de la Comuna a la que pertenecen y según los diferentes capitales en juego (proceso por otro lado muy dinámico como hemos podido ver en el capítulo cuatro). Las inversiones estratégicas se harán, en parte, dentro del territorio de la Comuna porque forman parte de las nociones de pertenencia y porque se han constituido como una forma de resistencia contra la dislocación de las personas que pertenecen a ella, como una lucha por defender a las personas, a la Comuna, contra la alienación del Capital. Es una lucha que ha tomado rasgos “étnicos” a lo largo de su historia porque el mundo indígena se construyó en oposición al mundo urbano, tomando como rasgo definitorio lo que no tenía lo “Otro”, un proceso que se repite en el contexto migratorio donde las identidades “latinas” se construyen en oposición a las identidades “españolas”.

A lo largo del siglo XX, mientras la penetración del Capital se hacía de manera cada vez más profunda, los juegos identitarios dividían poco a poco a las personas de Jatun Pamba. Las familias de la parte baja construían y defendían una identidad indígena mientras las de arriba se vinculaban con el mundo urbano que crecía, hasta que llegó a englobar parte de la Comuna. El empobrecimiento de la población tras la crisis ecuatoriana de 1999 y la nueva ley catastral del 2002 que permitió dividir las tierras familiares de la Comunidades favorecieron que las familias de la parte de arriba, por falta de alternativa muchas veces, tuviesen que vender parte de sus tierras a empresas inmobiliarias. En

este sentido, la construcción de condominios y el alojamiento de la nueva mano de obra quiteña venida de otras zonas rurales del Ecuador o de Colombia son procesos vinculados con la desposesión de las propiedades de las familias de Jatun Pamba, la dislocación de las personas de su Comuna. Las familias que vivían en la parte de abajo se “hicieron” con la Comuna, y las elecciones de los miembros del Cabildo siguen fuertemente vinculadas con el estatus de las familias, un estatus que precisa de ciertos capitales asociados con el mundo indígena, como las tierras, y los capitales sociales dentro de las familias de la Comuna. La migración de muchas familias de Jatun Pamba, principalmente hacia Madrid, constituye otro proceso de dislocación de las personas que no impide que estos dos tipos de capitales (tierras y contactos) sigan siendo adquiridos en parte a través de las estrategias matrimoniales. Es más, en contexto migratorio se refuerza en algunos casos la importancia de defender la pertenencia a través la adquisición de estos capitales dado que remarcaban una distancia, una marcación de diferencia.

En este sentido, recuerdo que Hall entiende que las identidades culturales “emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...] las identidades se construyen a través de la diferencia” (2003 [1996]: 18). Es en este sentido que el teórico de los Estudios Culturales recalca que lejos de ser una “recuperación” del pasado, las identidades culturales están sujetas a un constante juego de historia, cultura y poder:

Cultural identity [...] is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous ‘play’ of history, culture and power. Far from being grounded in a mere ‘recovery’ of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves in to eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past (1990: 225).

Invertir en las tierras de la Comuna y favorecer las alianzas entre las familias de Jatun Pamba se convirtió en normas ideales para ser reconocido “de Jatun Pamba” y no ser *huairapamushka*, hijo/a del

viento, a pesar de haber migrado. El contexto social y cultural de la Comuna es un proceso dinámico en el que las personas van reactualizando las nociones de pertenencia. Los cuentos que abordé en el capítulo cinco, como el de Bernardo o la “performance” de Manuela (tanto los eventos que ocurrieron en el pasado y de los cuales solo tenemos la actual interpretación de Manuela, como la propia interpretación de Manuela que hace en su discurso y que forma un texto inteligible y con un propósito tácito), funcionan como actos performativos que reactualizan la frontera étnica. Son actos que sancionan comportamientos, los evalúa e interpreta según los criterios considerados como definitorios de “quienes somos”, según si están de un lado o de otro de la frontera étnica. Por eso me parece muy relevante recordar los argumentos de Barth y su sugerencia de cambiar el foco de análisis: pasar de una “constitución” interna e histórica de grupos separados a analizar las fronteras étnicas y los mecanismos que las mantienen. La naturaleza de las fronteras puede variar, pero lo que nos importa es su mantenimiento y su influencia en las interacciones sociales.

La (re)producción de un “nosotros” a través de prácticas de reproducción concretas (herencias, construcción simbólica de la Comuna a través de fiestas familiares y eventos culturales, constante presencia de la Comuna en las conversaciones y en las proyecciones que se hacen los/as jóvenes de su futuro, estrategias residenciales, legitimación del proyecto migratorio, etc.) favorece que las nuevas generaciones tengan un fuerte sentimiento de pertenencia a la Comuna a pesar de vivir en otro país. Además, gran parte de la socialización de esos/as jóvenes migrantes se hace dentro de los círculos familiares y comuneros. Podría explicar la recurrencia de los emparejamientos entre personas de la Comuna que han migrado a Madrid, una regularidad que es producto de acciones individuales orientadas por los constreñimientos de las presiones sociales, pero también de un *habitus* incorporado, un sentido del juego en cuanto a las estrategias matrimoniales que ha sido aprendido (Bourdieu & Lamaison, 1985), a la vez que negociado. Los y las jóvenes construyen sus decisiones de elección de parejas en parte por “ser de Jatun Pamba”, y sabiendo lo que significa en cuanto a lo que se espera que uno/a haga si no quiere ser *huairapamushka*, pero también por ser “latino/a”, dos identidades en construcción que delimitan las fronteras de las endogamias.

En las últimas páginas del capítulo cinco, lo que quise mostrar era la construcción de una nueva categoría, una nueva identidad cultural que se articula alrededor de estereotipos sobre “lo latino” y sobre su contrario, “lo español”. Así, estereotipos sobre los gustos y sobre los comportamientos en la intimidad legitiman y orientan las preferencias en la elección de parejas a partir de la construcción de un discurso que enfatiza una cercanía etno-cultural entre migrantes “latinos/as”. Si la elección de pareja depende todavía de cuestiones relacionadas con la tenencia de la tierra en la Comuna y se reproduce a través del mantenimiento de un fuerte sentimiento de pertenencia a la Comuna en jóvenes migrantes, algunos/as de estos/as jóvenes articulan nuevas formas de pertenencia a través de la categoría “latina” al construir modelos identitarios que trascienden los marcos etnonacionales de sus padres y madres. Una consecuencia de ello es la negociación de nuevas preferencias de emparejamiento que influyen sobre las estrategias matrimoniales de las familias transnacionales de la Comuna.

Si atendemos a la última generación para ver qué procesos se transforman y cuáles se reproducen en las estrategias matrimoniales, la elección de la novia parece seguir normas de feminidad relacionadas con las estructuras de dominación patriarcal que analicé en los primeros capítulos de esta tesis, normas que legitiman ciertas prácticas de control. A la vez, aparecen nuevos controles sobre los cuerpos, legitimado por el miedo al embarazo, pero también por la resistencia “latina” en la que las jóvenes se construyen en oposición a las “españolas” consideradas “promiscuas”.

De otro lado, si bien tuve cuidado en no invisibilizar, o no reproducir la invisibilización de las trayectorias e intereses de los/as jóvenes con quien he trabajado (Pedone, 2014: 16), he tratado de mostrar en el capítulo cinco la importancia del proyecto migratorio familiar sobre sus decisiones en sus propias trayectorias migratorias. Así, mi interés se situaba en visibilizar sus trayectorias tomando en cuenta cuestiones que entran en juego en sus decisiones y que hacen que dichos/as jóvenes no son “libres” de presiones familiares ni desvinculados/as de identidades culturales (las de “allá” y las de “aquí”) que intervienen en la reproducción de la Comuna.

Tenemos que entender que “la familia” no es una entidad que funciona en bloque, sino que más bien se compone de personas con emociones e intereses divergentes cuyas relaciones se articulan en un

juego de poder. En los capítulos dos y tres exploré las distintas dimensiones de las relaciones de poder dentro de las familias, una cuestión que entra en relación con los diferentes capitales en juego en la reproducción. En este sentido, la agencia de los/as jóvenes migrantes en sus proyectos individuales y familiares, definida en parte por su adscripción a nuevas identidades culturales en el campo social transnacional, y a veces en contradicción con las “fuerzas de la reproducción comunitaria”, será decisiva en los formatos de dicha reproducción y tendrá un impacto en la transformación de las relaciones de género.

La agencia de las mujeres de Jatun Pamba

¿Qué significa que el papel de algunas mujeres de Jatun Pamba en las estrategias familiares de inversión mobiliaria e inmobiliaria haya sido revalorizado? ¿Significa una transformación de las relaciones de género? ¿Representa una transformación del modo de producción doméstico y de la división sexual de los roles en el modo de producción capitalista?

Las mujeres de Jatun Pamba nunca fueron “sólo” amas de casa, siempre estuvieron participando en tareas extra-domésticas, pero este trabajo era aprovechado por la familia política y sólo una vez “emancipada” de su condición de nuera (cuando suplantaba a la suegra), podía tener mayor presencia en la toma de decisiones y en el reconocimiento valorativo de su trabajo, al hacer las tareas más valoradas como la venta en los mercados. Pero simbólicamente ese trabajo era considerado todavía como un apoyo al salario del patriarca, su suegro y/o su marido.

Al cambiar de residencia y vivir con su familia, su trabajo no es explotado por la familia política. Por supuesto, lo podría ser por su propia familia. Sin embargo, dado que la forma de resistencia de las madres y abuelas a las estructuras de dominación patriarcal (que analicé en el capítulo dos) se focaliza en que sus hijas y nietas estudien para vender su fuerza de trabajo fuera del ámbito doméstico, favorece que las siguientes generaciones de mujeres consigan capitales que favorecerán su posición dentro de sus familias. Así, me centré en cómo algunas mujeres, al no tener que enfrentarse a la relación de poder entre suegra-nuera, consiguieron hacer valorar su inversión a las propiedades de la “casa” y ganar en capital simbólico dentro de su

propia familia. Sin embargo, no quiere decir que tenga menos tareas domésticas: la doble-jornada permanece casi sin alteraciones. La migración tampoco transforma de por sí las relaciones de género y la división sexual del trabajo. En España, la doble-jornada para las mujeres migrantes de Jatun Pamba es muy común, y si se quedan los/as hijos/as en Ecuador, existe una reorganización del trabajo doméstico pero pocas veces significa una transformación de la división sexual del trabajo (Herrera, 2012).

Dicho esto, reformulo la pregunta: ¿es subversiva la posición de las mujeres? No es revolucionaria, pero ¿nos tiene que importar que sea o no “revolucionario”? ¿Qué impacto tiene?

Creo que no es una posición subversiva en el sentido de que no cambia drásticamente las estructuras de dominación patriarcal, y no pone en jaque el eje de desigualdad sexo/género. Parte de los procesos de los que hablé se centran en que algunas mujeres consiguen mayores capitales “masculinos” (como trabajos asociados a la condición masculina), y esto no siempre cuestiona que otros trabajos sigan siendo considerados como “menos valorados” y asociados al mundo femenino, como son los cuidados. Herrera demuestra que el sistema capitalista global y sus diferentes crisis como la crisis global de los cuidados está actualmente reforzando los ejes de desigualdad de sexo/género, generación, clase y etnicidad en los colectivos indígenas de la región de Calderón. Las familias migrantes de esa región han externalizado, sobre todo, el trabajo doméstico, recurriendo a su mercantilización dado que el Estado no podía asumir la demanda y ofrecer los servicios adecuados. Esa mercantilización ha puesto en evidencia ejes de desigualdad como la clase y la raza, siguiendo los procesos explicados por la teoría de las cadenas globales de cuidados. Así, aunque la penetración del Capital haya podido permitir a algunas mujeres conseguir capitales para negociar una mejor posición dentro de sus familias, esto no quiere decir que este sistema se esté distanciando de estructuras patriarcales.

Pero de algún lado la capacidad discursiva de las mujeres con quien trabajé, y más en concreto la construcción de su agencia en sus diferentes discursos, está mostrando “otro” camino para las siguientes generaciones, y en las formas que toman la resistencia de las jóvenes de Jatun Pamba (las que migraron, las “latinas”, pero también “sus primas”) se puede ver esta influencia. En los diferentes actos que comenté, tanto los de Valeria, los de Lisa, los de Ema, los de Cristine o

los de Verónica, están negociando su postura en tanto como “mujeres de Jatun Pamba”. ¿Qué papel jugará en esta resistencia su posición dentro de sus familias? Como ya formulé al final del capítulo cinco, me pregunto si el capital cultural adquirido en parte gracias al esfuerzo de sus abuelas, madres y tías, les permitirá conseguir una posición adecuada dentro de sus familias, dentro del sistema de distribución desigual de los capitales de las “casas”, como transmisoras y defensoras del patrimonio familiar.

Una de las cuestiones que trato de mostrar en esta tesis, aunque no haya específicamente hablado de cuestiones “subversivas”, son las resistencias y la agencia de algunas mujeres en sus discursos sobre eventos concretos, un discurso que le da sentido a las acciones, unas acciones que en realidad son discurso, son textos, nos dicen cosas, construyen una narrativa sobre las formas de interpretar la realidad. A lo largo del capítulo cuatro, cuando Eleonora explica cómo consiguió que su padre la rescatara de su familia política, o cuando Manuela cuenta cómo su marido la “pilló” y cómo ella se resistía, termina por casarse pero con el temperamento fuerte, con la cabeza alta, luchando, o en el capítulo tres cuando Valeria nos comenta sobre las conversaciones que tiene con su madre sobre su decisión de tener nuevas parejas aunque vaya en contra del deseo de su padre, estoy hablando de una agencia discursiva, de cómo estas mujeres están mostrando su acción en diferentes eventos. Pero me hacía falta explicar el contexto histórico, mostrar también que no entendía el “discurso” “sólo” desde una perspectiva ideal, sino que se asienta en cuestiones “materiales”, que la dicotomía entre ideal y material no puede ser excluyente sino que tengo que mostrarla como un proceso dinámico y relacional, dialógico. Sobre todo, necesitaba indagar en las estrategias familiares para comprender cómo la agencia de las mujeres con quien trabajaba se articulaba con las estrategias de sus familias, con la distribución desigual de los capitales familiares para su transmisión. Si bien comencé por analizar la cuestión del matrimonio y de la relación de afinidad a lo largo de los capítulos dos y tres, debía integrar este análisis en una mirada más amplia sobre la residencia, la descendencia y las alianzas, mirada que profundicé en los capítulos cuatro y cinco a través el análisis de las estrategias matrimoniales.

Las alianzas y la reproducción de las “casas”

El antropólogo Laurent Berger explica que Godelier critica a Lévi-Strauss por haber minimizado la cuestión de la reproducción de las familias en su teoría sobre las alianzas: lo que importa es que perdure la familia en el tiempo a través de los/as descendientes nacidos/as de estas alianzas. Desde este foco, no se trata solo de mirar los patrones de intercambio de personas que se efectúan en las alianzas, sino de analizar el imperativo de asignar responsabilidades de parentesco (procrear, educar, criar, proteger, ejercer autoridad, etc.) y la necesidad de ejercer formas de cooperación en la división sexual del trabajo entre las generaciones. En esta asignación y cooperación, la transmisión de los capitales familiares es susceptible de afectar las formas en que perdura o es transformado el posicionamiento de las personas y de los grupos:

L'enjeu peut en effet concerner tout autant l'appropriation de la progéniture et l'allocation des fonctions de parentalité (engendrement, élevage, éducation, protection, autorité...) quand la transmission et le partage de noms, de connaissances, de statuts et de biens mobiliers et immobiliers sont susceptibles de déterminer la façon dont les positionnements des individus et des groupes les uns par rapport aux autres se reproduisent et perdurent, génération après génération (Berger, 2015: 224).

Así, las relaciones de parentesco no son reductibles a las relaciones de alianza porque no se limitan a poner en circulación a potenciales parejas (*ibid.*). Y esto es precisamente lo que pretendí abordar en esta tesis, en un contexto concreto donde las estructuras de dominación patriarcal asignan roles inferiores a las mujeres: cómo en las relaciones de parentesco, y sobre todo dentro de las relaciones de afinidad, entran en juego los ejes de sexo/género, generación, clase y etnicidad para la asignación de roles y responsabilidades, y cómo en esta asignación está también en juego la transmisión de bienes y estatus de manera diferencial.

En el capítulo tres analicé esta cuestión mirando lo que se espera de las mujeres, de sus roles y responsabilidades, y de cómo la elección de la residencia está mediada por la relación de poder entre las familias. Mediante dicha relación de poder se determinará en parte la relación entre suegra y nuera: una madre a veces preferirá que su hijo se case con una mujer de familia de menor estatus porque sabe que la relación de poder y explotación sobre su futura nuera dependerá de ello. En el

capítulo cuatro expliqué cómo una familia de más estatus no quería que su hija se casara con Juan, un hombre de familia de menor estatus, porque perderían capitales, pero a la vez la madre de Juan tampoco quería que su hijo se casara con la hija de esta familia.

La residencia y la relación de poder entre suegra y nuera influirá así sobre la condición general de las mujeres según un eje generacional. Si la nuera consigue no trabajar para su suegra, podrá vender su mano de obra, salvo que se quede a cargo de los cuidados en la casa de su propia familia. Al vender su mano de obra, podrá negociar nuevos roles dentro de su familia y participar en las inversiones. Sin embargo, no es un proceso mecánico, sino que los apoyos familiares pueden también permitir a una mujer que vive en tierras de su familia política revertir o disminuir la relación de poder con su suegra, como vimos en el caso de Margarita y su hija recién retornada, o en el caso de Sara y Amanda que recibieron apoyos de sus tías maternas. En su inclusión a las estrategias de inversión mobiliaria e inmobiliaria y en la cooperación intergeneracional entre mujeres de una misma “casa”, algunas mujeres de Jatun Pamba encuentran estrategias para resistir a las estructuras de dominación patriarcal. Pero tienen que jugar con cuidado con los capitales más vinculados con el mundo mestizo porque su pertenencia a Jatun Pamba podría ser cuestionada.

Vinculado con esta cuestión de las estrategias de reproducción está el tema de la residencia. El reclutamiento de un yerno o de una nuera es importante porque favorecerá que las inversiones que haga la nueva pareja se lleven a cabo en las tierras de la familia con quien reside la pareja. Cuando predominaba el modo de producción agrícola en la Comuna, las estrategias matrimoniales “solucionaban” el tema del reclutamiento en las normas de reciprocidad y de apoyo mutuo entre las familias aliadas, lo que significaba que los derechos de uso de las tierras se compartían (no sin desigualdad) entre las familias y que la mano de obra podía venir de las diferentes familias (ver capítulo cuatro). Ahora que predomina el modo de producción capitalista, las inversiones en las tierras son de otra índole: se busca construir casas grandes y locales para algún negocio, y los juegos de poder entre las familias aliadas toman otra dirección. En este escenario la residencia de las nuevas parejas tiene una nueva importancia dado que dirige las inversiones mobiliarias e inmobiliarias hacia ciertas tierras y no otras, y es una importancia que toma un peso particular para las mujeres como

lo acabo de explicar. Para explicitar estos cambios, decidí “coger prestado” el concepto de “casa”.

Es interesante remarcar que Lévi-Strauss desarrolla ese concepto cuando, en su camino personal, se aproxima a la historia y a la descendencia, dos ejes que había descartado para centrarse en la alianza (Haddad, 2014: 112). Y es en gran parte para articular mi mirada sobre las historias, sobre la evolución de las estrategias familiares de reproducción, unas historias que involucraban relaciones de alianza pero también posicionamiento dentro de las familias y transmisión de capitales. A lo largo de la tesis, principalmente en los capítulos cuatro y cinco, usé el concepto de “casa” para referirme a las familias extensas organizadas alrededor de un patriarca común, de su casa y de las tierras familiares. Quería remarcar la importancia de la elección de la residencia post-marital, de la transmisión de apodos familiares, de las relaciones de poder entre miembros de las “casas” y del carácter negociado del parentesco. En esta negociación o construcción de vínculo desaparecen rápidamente en el olvido las líneas de ascendencia de más de tres generaciones, se da más importancia a ciertos vínculos colaterales que a otros y se integra vínculos de parentesco simbólico como el compadrazgo. Como comenté en la tesis, es un concepto que comencé a usar más bien al final de la redacción y que me gustaría profundizar en futuras líneas de investigación porque aporta una mirada más profunda a las estrategias de reproducción de las que estoy hablando y enfatiza la naturalización de las diferencias de rango y estatus en sociedades que, como la Comuna de Jatun Pamba, viven cambios profundos y pasan de un sistema igualitario a un sistema más jerárquico (González-Ruibal, 2006: 146). Como explica el historiador Elie Haddad:

Un autre point est l'analyse de la dimension matérielle des « maisons » ainsi que de leur dimension temporelle : il y a un cycle domestique individuel à l'intérieur des « maisons » et une des fonctions clés des « maisons » est d'ancrer les personnes dans l'espace et de les lier dans le temps (2014: 122).

Este punto me parece muy importante: una función primordial de la “casa” es anclar a las personas en el espacio y de agruparlas el tiempo. Dentro de la literatura sobre los cuidados en las familias transnacionales, se considera que la construcción del sentimiento de familia se establece (entre otras cosas) por apoyos emocionales y materiales, y últimamente se ha venido a ser considerado como parte de

un circuito de intercambio y reciprocidad que incluye a los miembros de la familia extensa, no sólo de las unidades domésticas (Baldassar & Merla, 2014). Esta perspectiva me parece muy útil para introducir las estrategias familiares de reproducción en los estudios sobre familias transnacionales, principalmente porque muestra cómo se normalizan diferentes roles y responsabilidades entre los miembros de las familias y cómo se reproducen la distribución desigual de capitales entre los familiares. En el caso de Jatun Pamba, me gustaría profundizar el concepto de “casa” porque me permite explicar, en parte, la construcción y el mantenimiento del sentimiento de pertenencia a la Comuna en las familias migrantes, un sentimiento que pasa a través del sentirse parte de una “casa”, y que se expresa en las decisiones sobre dónde invertir, pero también en la elección de los nombres de los equipos de fútbol en Jatun Pamba y en Madrid. El mantenimiento de las alianzas entre familias de la Comuna y su importancia para mantener vínculos fundados en la reciprocidad y el apoyo mutuo es una forma para las personas de mantener vigentes los vínculos familiares a pesar de vivir lejos de su “casa”.

Hasta ahora me centré principalmente en la reproducción de las “casas” en Jatun Pamba, y me gustaría profundizar un análisis que articularía de manera más profunda las estrategias de reproducción en el “allá” y en el “aquí”. En España se desarrollan diferentes tipos de estrategias residenciales que pueden hacerse desde una lectura de sexo/género. Margarita, por ejemplo, ha comprado con su marido un piso que no está situado cerca de otros familiares para evitar, según ella, los controles de su familia política. Amanda, de quien hablé en el capítulo tres, se fue a vivir a más de treinta kilómetros de Madrid aunque se siente muy apegada a su madre, Eleonora, quien vive en el centro de Madrid con su marido, Mario, y con su última hija. En el mismo edificio vive la familia de su hijo Alberto. En esta tesis me centré principalmente en analizar las estrategias de reproducción “en origen” porque tiene una importancia y un peso simbólico que me interesaba destacar, además de ser imprescindible para el estudio de las relaciones de género en las familias transnacionales de Jatun Pamba. Habiendo profundizado este tema, en el proyecto post-doctoral que estoy preparando con el apoyo de Laura Merla e Isabel Yépez de la UCLouvain, me centraré principalmente en las estrategias de reproducción en Europa y en la nueva migración en serie que emprendieron las familias de Jatun Pamba a partir de la “crisis”

española del 2008, un tema aún muy poco trabajado desde los estudios migratorios.

Siguiendo las líneas de trabajo que he abierto durante mi investigación doctoral, y trabajando con las mismas familias transnacionales, me gustaría profundizar el análisis de las cuestiones de sexo/género y su articulación con el parentesco. Focalizaré mi atención en las posibilidades migratorias hacia otros países europeos (migración en serie) como nueva estrategias de movilidad geográfica para muchas familias latinoamericanas en Europa, y pretendo realizar entrevistas semi-estructuradas con las personas migrantes en sus respectivos nuevos sitios de asentamiento y con sus familiares en España. Además de las entrevistas, quisiera realizar un trabajo etnográfico, principalmente en los nuevos sitios de asentamiento. Seguiré prestando una atención especial en las normas de sexo/género, en cómo las normas siguen siendo renegociadas en nuevos entornos interculturales, y en cómo se siguen articulando con las estrategias familiares de reproducción.

Concretamente, los objetivos de mi trabajo post-doctoral pasarán por identificar y analizar las diferentes estrategias de reproducción de las familias transnacionales en un contexto de migración en serie y en un contexto de reestructuración socioeconómica en Europa. Prestaré entonces atención en quién migra, quién y cómo se toma la decisión, de qué familiares recibe apoyo, cómo construye sus nuevas redes de amistad, qué relación mantiene con sus familiares en España y en Ecuador, etc. Si miembros de las familias migran a otros países europeos, ¿cómo afecta a las relaciones de género dentro de las familias? ¿Cómo se reestructuran las adscripciones de roles y responsabilidades dentro de la familia? ¿Se ve afectada la división sexual del trabajo? ¿Cómo son usadas las normas de sexo/género? De manera general, ¿cómo es integrada esta nueva migración dentro de las estrategias familiares de reproducción?

Decido centrarme en este tipo de migración primero porque las últimas líneas de investigación sobre la migración latinoamericana se han enfocado en la migración de retorno, y no tanto en las nuevas posibilidades migratorias, por lo que me gustaría paliar este vacío. Espero poder demostrar la relevancia de este asunto, identificando las dimensiones de esta migración y su impacto en las relaciones de género. Puesto que hasta ahora me centré en estudiar las estrategias

familiares de reproducción y las relaciones de género en un contexto de migración “comunitaria” con el establecimiento de amplias redes comunitarias en los sitios de asentamiento como en Madrid, me gustaría prestar atención a una nueva situación en la que las redes comunitarias no están tan estrechamente construidas. De otro lado, el relativamente nuevo contexto socio-económico europeo ha afectado fuertemente a las familias transnacionales de Jatun Pamba, y me interesaría ver cuáles son sus estrategias de reproducción en este contexto, qué capitales consiguen usar, cómo los usan y cuáles deciden priorizar. En la investigación dirigida por Gioconda Herrera y Cristina Vega, en la que nos centramos en la migración de retorno, vimos importantes diferencias en la experiencia de mujeres y hombres, principalmente en cuanto a un acceso diferencial a capitales debido a una mayor flexibilidad en el mercado laboral para los hombres y debido a temas de división sexual del trabajo y normas de sexo/género en las relaciones de parentesco. Es probable que encontremos un acceso diferencial a los capitales en caso de migración circular, y podría reforzar las desigualdades de sexo/género.

En última instancia, me gustaría dirigir los hallazgos de mi investigación postdoctoral hacia la elaboración de políticas migratorias de sexo/género que tomen en cuenta los diferentes ejes de desigualdad que afectan a las personas migrantes, a la vez que la importancia de las estrategias familiares de reproducción. Como se puede ver, aunque me dirige hacia otros lugares de migración y hacia un foco más centrado en el “aquí”, quisiera fortalecer esta mirada sobre la reproducción de la “casa” con mi investigación doctoral. Es algo que espero haber podido aportar a los estudios migratorios: una mirada más profunda sobre el “allá”, capaz de entender su articulación con la evolución de la economía-política internacional y a la vez con cuestiones identitarias muy “[g]locales”.

Palabras finales

“[...] todas las mujeres nativas experimentaron la erosión de las profundamente enraizadas tradiciones precolombinas que alguna vez les otorgaron un acceso autónomo a los recursos materiales de su sociedad y un control sobre sus propias instituciones religiosas y políticas. La colonización también trajo consigo los horrores del abuso sexual” (Silverblatt, 1990: 158).

En su libro sobre la transformación del género en los Andes a partir de la colonización española, Silverblatt explica también que “las ideologías ibéricas del género convertían a las mujeres en brujas, y las mujeres andinas hicieron de la brujería una forma de resistencia. [...] la mujer andina se defendió a sí misma como mujer colonizada. Así, ella ayudó a dirigir la historia de los colonizados pueblos andinos, marcando sendas para la defensa de la cultural indígena.” (ibid.)

La colonización, entendida como una fase de la expansión del capital mercantil y de la elaboración de las clases sociales, significó despojar a las mujeres andinas del acceso que tenían a los recursos materiales y la construcción de un mundo femenino inferior al mundo masculino, que permitió entre otras cosas el establecimiento de la estructura de dominación patriarcal basado en el menosprecio de las actividades “femeninas” y la explotación de la nuera. La consiguiente penetración cada vez mayor del Capital significó despojar a las personas de su modo de producción agrícola, del control sobre los medios de producción, y en algunos casos de su propio territorio, del acceso a sus tierras porque las tuvieron que poner a la venta, un proceso que se intensificó en Jatun Pamba en el siglo XX. Las mujeres con las que trabajé hicieron de los cambios que aparecieron junto con la penetración del Capital una forma de resistencia contra algunas estructuras de dominación patriarcal. Aprovecharon la venta de su mano de obra para oponerse a la estructura suegra-nuera y usaron parte de su salario para invertir en las tierras familiares y negociar una mejor postura dentro de sus familias.

En este sentido, su agencia en las alianzas matrimoniales influyó en las prácticas de reclutamiento a la vez que en las formas de organización de roles para la transmisión de los capitales familiares. Las mujeres de Jatun Pamba con quien trabajé tuvieron un papel importante en la construcción de estas alianzas como una forma de resistencia contra la dislocación de las personas de su Comuna, defendiendo prácticas endogámicas que favorecen las inversiones en el territorio de la Comuna y la construcción de redes familiares de apoyo y reciprocidad. En su agencia, jugaron con diferentes capitales, a veces rozando los límites de la frontera étnica y defendiendo su pertenencia a la Comuna a pesar de su posición rebelde ante las estructuras de dominación patriarcal. Al igual que sus madres, tías y abuelas, las jóvenes de Jatun Pamba tendrán que negociar los límites de los juegos identitarios para no ser consideradas *huairapamushkas*.

Apéndice

Subjetividad erótica, construcción de la alteridad y etnografía

Toda mi vida me educaron para ser un gentleman, un caballero. Mi educación católica belga, patriarcal, como hermano mayor de dos hermanos y una hermana, primogénito de una línea de primogénitos de la pequeña burguesía wallona, me indicaba que una forma de conseguir que me quieran, me respeten y me otorguen autoridad, era tomar este rol. Para ello, tenía que ser un hombre virtuoso, educado, con buenos modales pero también con capital cultural, cortés hacia las demás personas, capaz de mantenerse tranquilo y estoico frente a las situaciones ajenas a su poder, y capaz de controlar sus emociones y su deseo.

Cuando comencé a leer sobre epistemología feminista, me encontré con un artículo de la filósofa Marianne Janack (1997). El artículo se titulaba “¿Epistemología del punto de vista sin el ‘punto de vista’? Examinar el privilegio epistémico y la autoridad epistémica”. Para Janack el privilegio epistémico hace referencia a la posición adecuada del sujeto cognoscente, el punto de vista. La autoridad epistémica es la persona a quien la sociedad confiere el derecho de hablar. Históricamente, esa persona ha sido el hombre blanco heterosexual. La Ilustración dictó que la persona que tenía la posición adecuada para “conocer” sería el gentleman, por su capacidad de control emocional. Era la figura perfecta del *Enlightenment 292* *accional being*, el ser racional ilustrado. Ese control le confería la autoridad epistémica, el derecho a hablar.

Para Janack, la relación es en realidad invertida: es porque tenía poder que el gentleman construyó la noción de privilegio epistémico, la capacidad de racionalidad, para legitimar ipso facto su autoridad. Para

ella, no sirve de nada valorar otros puntos de vista mientras siga vigente la noción (la ilusión) de sujeto cognoscente como ser racional ilustrado. Hace falta denunciar la falsedad de este ser para quitarle autoridad epistémica y permitir que diferentes puntos de vista sean considerados como válidos.

Introduzco estos temas porque creo que son relevantes para la reflexividad sobre el proceso de investigación, pero también sobre el análisis, la abstracción teórica y la redacción. En este sentido, entiendo la etnografía en su doble sentido, como metodología y como escritura, y me interesa abordar las cuestiones políticas, de poder y de autoridad en las diferentes fases del trabajo científico.

Subjetividad erótica en el trabajo de campo¹⁹⁹

Desde la década de 1980, la reflexividad en antropología se ha centrado en distintos aspectos del trabajo de campo. Sin embargo, casi no se ha explorado la subjetividad erótica en el terreno. Probablemente porque es considerada como un aspecto demasiado íntimo del investigador o de la investigadora, ajeno a los aspectos científicos que deberían ser interrogados en la disciplina, y porque hablar de dicha subjetividad podría conducir al cuestionamiento de la racionalidad del “sujeto cognoscente” si se incorpora en la reflexión (Blidon, 2012: 535, Kulick, 1995: 3, Monjaret y Pugeault, 2014: 7, Wade, 1993: 199) un sujeto cognoscente que tiene que mantener “objetividad”, en parte a través de un distanciamiento “correcto” y de un control de sus emociones y deseos.

Por un lado, la subjetividad del/a investigador/a influencia sus elecciones científicas y sus prácticas éticas en general, una subjetividad que define en parte su posición, su punto de vista o “standpoint” (Hartsock, 1983) en tanto que sujeto, y como influencia sobre sus

¹⁹⁹ Quiero agradecer a Ainhoa Montoya, Anne Baudaux, Élisabeth Dufreyne, Erick Laurent y Ghazaleh Haghdad Mofrad los comentarios que hicieron a las versiones anteriores de este apéndice. Igualmente, deseo transmitir un gran agradecimiento a Christophe Broqua y Marianne Blidon por su ayuda en la búsqueda bibliográfica. También agradezco a mis colegas de la UAM y del LAAP las conversaciones estimulantes sobre este tema, principalmente las personas que participaron en los seminarios del LAAP de mayo y diciembre de 2014. Por fin, un agradecimiento muy especial a mi amiga Virtudes Tellez por traducir este apéndice, cuya versión original ampliada está escrito en francés.

investigaciones y sus saberes situados (Haraway, 1988). Por otro lado, el trabajo de campo etnográfico conduce al investigador a establecer relaciones íntimas con sus interlocutores, y los aspectos sexuales de estas relaciones remiten a la importancia de su influencia en este tipo de interacciones, disposiciones sensoriales, reflexivas y emocionales. Por todo ello, los aspectos sexuales en el trabajo de campo remiten a la subjetividad de las personas que participan de/en la investigación, a la ética en el campo, a problemas epistemológicos, metodológicos²⁰⁰ y políticos.

El carácter político de las condiciones de producción de etnografías

En esta parte del apéndice me centraré en los aspectos sexuales (en sentido amplio) que aparecen durante mis experiencias en el trabajo de campo, principalmente sobre la “subjetividad erótica” (Kulick & Willson, 1995) que han influido las interacciones en el mismo y me han conducido a no comprometerme sexualmente en su transcurso. Mis reflexiones me han ayudado a descubrir y profundizar en el efecto y las posibles causas de mis decisiones personales en esta materia durante la realización del trabajo de campo, pero no pretendo que estas sean vistas como un ejercicio obligatorio de la reflexividad en Antropología. Sin embargo, estas reflexiones ofrecen la posibilidad de cuestionar las condiciones que pueden darse durante el trabajo de campo. Como recuerda el antropólogo Don Kulick, la reflexividad permite derrumbar el mito de la objetividad antropológica y coloca a los/as antropólogos/as “en el examen de las condiciones históricas, culturales y políticas que han de interesar a la antropología como campos de investigación con sentido y como una práctica metodológica y textual” (1995 : 2-3). En este apéndice, propongo cuestionar los aspectos

²⁰⁰ Ciertos textos abordan la cuestión de las relaciones sexuales o del compromiso emotivo de los investigadores en el trabajo de campo (Blidon, 2012; Brak-Lamy, 2012; Broqua, 2000; Cupples, 2002; Gaissad, 2006; Goode, 2002; Greenhill, 2007; Laurent, 2014; Newton, 1993; Salamone, 1995; Wade, 1993; Williams, 2002). Otros tratan de cuestiones de identidad y categorías sociales del investigador/a y de su impacto en las interacciones en el campo (Bizeul, 2007; Broqua, 2009; Échard, Quiminal, & Sélim, 1991; Fournier, 2006; Gourarier, 2011; Hunt, 1984; Schinz, 2002; Trachman, 2013; Warren & Rasmussen, 1977). Estas cuestiones son igualmente abordadas en diferentes antologías sobre el tema (Bell, Caplan, & Karim, 1993; Kulick & Willson, 1995; Markowitz & Ashkenazi, 1999; Monjaret & Pugeault, 2014; Whitehead & Conaway, 1986).

sexuales y su implicación política²⁰¹ en la producción de datos y en la epistemología y tipo de objetividad que quiero sostener en tanto que investigador. Cuando hablo de subjetividad erótica en el trabajo de campo, hago referencia a lo que Christophe Broqua llamó “engagement sexuel” (involucración sexual):

[...] no solamente el ejercicio eventual de la sexualidad en trabajo de campo sino también, de manera más amplia, lo que la investigadora/investigador involucra [porta consigo] como individuo sexuado, es decir, asociado a un género y, de manera explícita o implícita, a una orientación sexual. Estos elementos hacen de él [o ella] un agente y un objeto potencial de deseo, y un individuo inscrito en el orden simbólico y jerarquizado de las relaciones sociales de género, entre las que la identidad sexual -conocida o supuesta- ocupa, junto al sexo biológico, un lugar ineludible (Broqua 2000: 13; traducido del original en francés).

Por tanto, aunque yo no he tenido jamás relaciones sexuales con informantes durante mi trabajo de campo, no quiere decir que no las haya imaginado o que los/as “otros/as” no hayan imaginado tenerlas conmigo (en tanto que ser sexuado) y que esto haya influido en las interacciones y en la articulación de diferentes órdenes simbólicos de sexo²⁰², de clase y de raza. Reflexionar sobre ciertos deseos sexuales, las personas en juego (“yo” y la “otra” o el “otro”) y los imaginarios que forman el telón de fondo, me ha conducido a preguntarme sobre mis formas de aproximación en el terreno, mis emociones en él, e igualmente, las elecciones que influyen en la producción de mis datos (las elecciones para acceder a los mismos y su análisis): de algún modo,

²⁰¹ Utilizo aquí ‘política’, al igual que en el resto de la tesis, en el sentido amplio del término, refiriéndome a las relaciones de poder que mantienen un sistema de dominación.

²⁰² En un sentido amplio, las dimensiones sexuales de la investigación cuestionan el género, el sexo y la sexualidad. Sin embargo, pueden tratarse como un mismo sistema de sexo que transforma las diferencias en oposición binaria hombre/mujer (Wittig, 2006 [1992]). Así, ciertos/as autores/as cuando tratan su impacto en la investigación han elegido trabajarlas de manera conjunta. Por ejemplo, Monjaret y Pugeault utilizan el concepto de “sexo de la investigación” y recuerdan las proposiciones de Joan Scott de centrarse en la construcción de la diferencia sexual antes que trabajar por separado las categorías ‘sexo’ y ‘género’, y deciden utilizar la categoría ‘sexo’ con el fin de “medir los efectos de las orientaciones sexuales en las situaciones de investigación y la construcción de objetos científicos, sin naturalizar el sexo concibiéndolo como una simple pertenencia biológica” (2014: 6).

mi punto de vista no es neutral. Para mí se trata de no obviar la parcialidad de mis saberes.

El antropólogo Don Kulick y la antropóloga Margaret Wilson (1995: xii) explican que, incluso, si ninguno de los dos había mantenido relaciones eróticas en el trabajo de campo, era interesante analizar el hecho de haber sentido la necesidad de no tenerlas y qué habría pasado si la decisión hubiera sido la contraria. En mi caso, no haber tenido relaciones sexuales y analizar las razones de esta elección me llevaron a analizar qué es lo que esto ha supuesto en la construcción de la alteridad. De cualquier modo, pongo en cuestión mi propia subjetividad erótica, que puede parecer particular de mi ser, subjetiva, personal y “privada”, y trato de mostrar su carácter político, público y colectivo recordando la expresión de Carole Hanisch (1969): “lo personal es político”.

Finalmente, mi reflexión contiene una mirada crítica sobre los diferentes tipos de patriarcado: mi educación patriarcal y católica belga, los modelos de patriarcado españoles, los modelos de lo íntimo que he integrado como sujeto y los de mis interlocutores e interlocutoras. Desde mi punto de vista, estos modelos tienen un carácter colonial, racista y heteronormativo que encuadra la construcción de lo “Otro” durante la práctica del trabajo de campo y la problematiza. Con la intención de mostrar mi camino como etnógrafo “desde sus inicios”, comienzo este ejercicio reflexivo abordando mi primer trabajo de campo en Marruecos que realicé en el marco de mis estudios de máster, antes de adentrarme en el trabajo de campo de mi tesis doctoral.

Subjetividad erótica y alteridad en el diálogo intersubjetivo

Realicé mi primer trabajo de campo en Marruecos, en el marco del trabajo de fin de Máster en Estudios Internacionales que cursé en la Universidad de Montreal. En el verano de 2007, me desplazé a los pueblos amazighen del Alto Atlas como cooperante de una ONG luxemburguesa que me había contratado por tres meses para realizar un estudio sobre las condiciones sanitarias de la zona. Dos meses antes de partir allí había terminado mi relación con mi novia y al llegar a Marruecos me dejé atraer por juegos de seducción que se hacían

presentes en mi experiencia de Marruecos, a pesar de que mi investigación no tenía relación alguna con cuestiones de sexualidad²⁰³.

La frontera entre el deseo sexual y el sentimiento de amor (entendido como relación romántica) es bastante fluida. En las culturas occidentales esta frontera ha sido invisibilizada, en gran parte, por el patriarcado y el “pensamiento romántico”, tal y como explica la antropóloga Mari Luz Esteban (2011) en su libro *Crítica del pensamiento amoroso*. En Marruecos, sentía que difícilmente iba a poder acceder a un encuentro sexual sin esperar que la otra persona no me demandara un compromiso personal al que yo no estaba seguro de poder responder, sobre todo porque no encontré a nadie “de mi mundo” que no me solicitaría ser su pareja después de haber mantenido una relación sexual. Es en este pensamiento en el que residen mis reflexiones sobre mi deseo sexual y mi elección de no tener relaciones sexuales en el trabajo de campo: esta elección explicaba, en parte, la forma en que miraba y me dirigía a las mujeres que encontraba en él (los “lugares” en los que las situaba y la construcción de su alteridad en nuestras interacciones).

Greenhill (2007) explica ciertos paralelismos que existen en las sociedades occidentales entre la sexualidad y el trabajo de campo. Uno de sus principales argumentos es que estos dos conceptos han sido creados como términos de diferencia: “El sexo, también, ha sido definido en términos de diferencia. La noción heteronormativa es aquella que considera al hombre y a la mujer como una unión completa, del mismo modo que considera a un nativo y a una persona blanca como un par antropológico” (Greenhill, 2007: 97). Por su parte, Kulick (1995) menciona que “[u]na de las razones por las que el sexo ha recibido la atención de la antropología es porque [...] el comportamiento sexual de otras personas ha sido comprendido como un punto de diferencia irreconciliable entre “nosotros” y “ellos””; y esta ecuación, según Mariana Torgovnick, encuentra su origen en las ideologías coloniales” (citado por Kulick, 1995: 5). Esta construcción de la alteridad centrada en la sexualidad quedaba, según mi punto de vista,

²⁰³ El antropólogo Érick Laurent (2014: 98) menciona que la sexualidad nos alcanza siempre en el trabajo de campo, por lo que siempre deberíamos situarnos “sexualmente”; la cuestión ética es diferente a la de la sexualidad en sí misma.

doblemente marcada por los imaginarios heteronormativos y coloniales de la diferencia.

Conocí a algunos jóvenes de mi edad en Marrakech que tenían novias. Una de ellas, Aicha, la novia de mi amigo Youssef, me parecía muy atractiva. Tenía un comportamiento rebelde que admiraba y que la hacía a mis ojos más seductora. En el curso de una tarde volvía a Marrakech después de haber estado en los pueblos amazighen del Atlas. En el camino discutía con mi colega marrakechí, Fadoua, la directora de la ONG para la que trabajaba, sobre los “flirteos” de sus compatriotas antes del matrimonio. Ella me explicó que las chicas con velo que besaban a hombres antes del matrimonio no respetaban su fe. Si ellas llevaban el velo por elección, deberían respetar todas las reglas del Corán: “Una relación antes del matrimonio –me dijo- es el primer paso hacia el adulterio. Toda regla de conducta es definida por el Corán y si ellas no respetan una de las reglas, como la de no tener relaciones amorosas antes del matrimonio, y la muestran en público, faltan el respeto a otros musulmanes. Cuando incumplen su religión, insultan a todos los creyentes!”. Y añadió: “Tú no puedes entenderlo. Ustedes, ustedes pensáis de otro modo. ¡Ustedes no son nosotros!”.

Esta última afirmación de Fadoua era un argumento que occidentalizaba al occidental, y que me posicionaba en tanto que “Otro”. Así, la sexualidad era el aspecto por el que Fadoua se sentía distante y diferente de mi persona. Fadoua era categórica en otro aspecto: los hombres con los que flirtean estas jóvenes -con velo o no- nunca les pedirán casarse con ellas ni tener una relación de pareja de larga duración. Yo estaba convencido de que mi amigo Youssef estaba enamorado de su novia Aicha y no tendría ningún problema de casarse con ella, por eso se lo pregunté a él cuando quedamos a la salida de su trabajo en la plaza Jemaa el-Fná. Su respuesta fue categórica. Su novia no era el tipo de mujeres con las que él se casaría puesto que había tenido relaciones sexuales con él y con otros hombres.

En una visita a Marrakech, seis meses después de mi trabajo de campo, Youssef había terminado su relación con Aicha. Me encontré con ella en la calle y su comportamiento me pareció seductor. Sentí que me miraba de otro modo, parecía abierta a tener otro tipo de relación conmigo, una relación más íntima. Ahora creo que en aquel momento esta posibilidad me agradaba puesto que me sentía fuertemente atraído hacia ella, pero sentí miedo. Era como si de algún modo el discurso de

Fadoua y Youssef resonara en mi cabeza, legitimara mi lado puritano y me ayudara a forjar una imagen fuertemente desvalorizada del tipo de mujeres como Aicha, y el lugar en el que la situaba. No me veía en una relación con una “chica fácil”. Por un lado mi socialización y mi educación católica²⁰⁴ y patriarcal resurgían y me conducían a una actitud machista. Pero, ¿en qué me diferenciaba yo de ella cuando también había tenido prácticas sexuales consideradas “liberales” lejos de las relaciones amorosas sancionadas de “legítimas” por el romanticismo occidental?

Las observaciones que realizamos en el terreno son siempre encasilladas en nuestros propios estereotipos y categorías. En mi caso, tenía dificultades para diferenciar correctamente el discurso conservador de mis interlocutores/as marroquíes de mi educación conservadora belga. ¿Acaso había “integrado” la postura de mis colaboradores (que en gran parte compartía el puritanismo de las sociedades occidentales) o había incorporado a través de mi educación una visión machista en las relaciones hombre-mujer? ¿Hasta qué punto mi socialización en una sociedad patriarcal estaba influyendo mis reflexiones y las notas que tomaba en el trabajo de campo? ¿Qué importancia tenía la construcción de la alteridad en las interacciones dicho trabajo? Estas son las cuestiones que permanecen abiertas aún a día de hoy en mis investigaciones y que muestran el carácter situado de mis datos y mi perspectiva analítica. Evidenciándolas aquí, e interpretándolas desde la subjetividad erótica, mi consideración sobre Aicha, pone en evidencia la cuestión de la construcción de la alteridad, de la diferencia entre “yo” y lo “Otro”²⁰⁵. El juicio que tienen Fadoua y Youssef sobre la sexualidad no es muy alejado del mío, sin embargo, la construcción de la alteridad es omnipresente en nuestras interacciones.

Entonces, ¿por qué detenernos en las condiciones de producción de esta alteridad? ¿Es este un modo de romper la frontera entre el “yo” y lo

²⁰⁴ En su trabajo de campo en Japón, Laurent (2014 : 93) a sentido un “anclaje moral” del mismo tipo, de “impronta judeo-cristiana”.

²⁰⁵ Esta cuestión de la diferencia entre el “Yo” y el “Otro” es recurrente en los textos que tratan las cuestiones de la sexualidad en el trabajo de campo, en los cuales el centro de atención, en general, es la distancia que separa el “Yo” del “Otro” y que puede (o no) difuminarse por medio de las relaciones sexuales/íntimas. Ver especialmente Blidon, 2012, Cupples, 2002, Goode, 2002, Kulick, 1995, Newton, 1993, Wade, 1993, Williams, 2002. Para un debate más amplio sobre la alteridad de un modo reflexivo, ver Caratini, 2004.

“Otro” construido por nuestras sociedades (en gran parte influidas por el colonialismo –ver Kilani 1994; Kulick 1995; Said 1978-) ? ¿De qué modo esa construcción de la alteridad influye en la práctica de nuestra disciplina? ¿Cómo incide nuestra disciplina sobre las nociones de alteridad que estructuran las interacciones en nuestros trabajos de campo?

En mi trabajo de campo en Marruecos, ni yo ni ellos considerábamos que me encontraba en la posición de Youssef. Temía ser mal considerado por mis colegas marroquíes de la ONG (sobre todo por las mujeres) puesto que sabía bien que la imagen que ellas tenían de mí eran la de un joven blanco de comportamiento respetable²⁰⁶ que quería conservar. Tenía la impresión de que esta identidad me dotaba de una cierta autoridad que me facilitaba mi trabajo como investigador en la ONG. De algún modo, por ello, encarnaba y construía un tabú alrededor de la cuestión de la sexualidad en mi trabajo de campo. Me había construido una idea sobre las normas culturales que definían el comportamiento adecuado e inadecuado y los aspectos que debía respetar si quería mantener una identidad que jugaba a mi favor en ciertas relaciones de dominación simbólica²⁰⁷ en mi trabajo de campo. Así, ¿qué implicaciones éticas y políticas tienen mis prácticas en él?

Por un lado, Fadoua y sus colegas habían compartido conmigo sus puntos de vista sobre las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Sus

²⁰⁶ En muchas ocasiones, principalmente en reuniones de trabajo, mis colegas me demandaban mi opinión de manera insistente, como si fuera a resolver rápidamente un problema al que ellos llevaban varios meses intentando resolver. En una reunión, una mujer de otra asociación me presionó para que diera mi opinión sobre un aspecto y me dijo: “ustedes los europeos siempre tienen buenas ideas”. Su tono no era irónico, sino brusco y antipático, como si el hecho de no responder probara mi falta de voluntad a “ayudarles”. Por eso, utilizo aquí el adjetivo “blanco” para mencionar mi posición en el espacio postcolonial. Por otro lado, la diferencia sexual está en la base del pensamiento colonial y el orden moral de “la” civilización (Kulick, 1995: 3-4), y lo colonial y lo sexual se construyen mutuamente en las interacciones que describo, inseparables del resto.

²⁰⁷ Philippe Combessie (2014: 225) recuerda la situación de dominación en la investigación, en su casa particular, la situación de entretenimiento. Él menciona el estudio de Gérard Mauger en entornos populares y explica la necesidad que sentían ciertos entrevistados de “hacer comprender al investigador que, para que este reconociera y aceptara la dominación simbólica de la situación de la entrevista, tenía que adherirse a ciertas reglas del contexto de los informantes, que tenían por efecto, principalmente, ubicar al sociólogo en situación de inferioridad”. En mi caso, aunque fui expuesto a multitud de ocasiones en situación de inferioridad, me centraré en este apéndice en las situaciones en las que permanecía en superioridad simbólica.

discursos construían en parte las normas sexuales que enmarcaban nuestras relaciones. Fadoua me englobaba en “esos” que tienen comportamientos diferentes, pero ella me veía menos machista que a la mayoría de los hombres que conocía, puesto que no había flirteado ni con ella ni con otras colegas. De alguna forma, la decisión que había tomado de no sucumbir ante mi deseo sexual hacia Aicha estaba relacionada, en gran parte, con la posición que yo daba a lo “Otro”, no sólo Aichi, sino también a mis colegas de la ONG o amigos de Marrakech, y también cómo mis interlocutores/as me posicionaban en la articulación de las categorías de clase, raza, sexo, etc²⁰⁸. En su libro sobre la antropología del sexo, el antropólogo Hastings Donnan junto con la antropóloga Fiona Magowan explican que “las experiencias sexuales singulares derivan de una multiplicidad de posiciones y perspectivas que son intersubjetivamente incorporadas y circunscritas por aspectos socio-políticos, raciales, nacionales y legales” (2010: 1). La subjetividad erótica se inserta en un diálogo intersubjetivo y forma parte de un juego de interacción que opera durante el trabajo de campo.

En lo que respecta el género, la antropóloga Mélanie Gourarier explica un punto de vista similar en su artículo sobre la construcción del género en relación con la variabilidad de la identidad sexual del etnógrafo en el trabajo de campo:

Por tanto, esta posibilidad de “performar su género” [...] no sólo se relaciona con su personalidad o sus competencias [...] la identidad del [de la] investigador[a] en el trabajo de campo no se adquiere de un modo único, determinado y definido cuando se negocia el acceso al campo, depende necesariamente de un proceso dinámico que se relaciona con la situación de investigación y de las personas que interaccionan. Entonces, yo consideraría aquí la construcción de la identidad del [de la] investigador[a] de acuerdo a los investigados, y más particularmente la percepción que ellos tienen de su género, no como un marco a partir del cual la interacción se compromete, sino más bien como el producto de esta interacción (Gourarier 2011: 9; traducido del original en francés).

²⁰⁸ Como recuerdan Monjaret y Pugeault: “ [...] la relación de investigación es co-estructurada en y por la interacción entre quien la provoca y quienes la autorizan con su participación”. Habría que reubicar estas interacciones “en [su] contexto significativo, dotado de la dinámica relacional. La relación investigadores-investigados expresa de cierto modo el lugar de los/as locutores en el orden mundial, en la proximidad y la distancia, las maneras de ser para uno y para los demás” (2014: 12; traducido del original en francés).

Comprender la identidad del/a etnógrafo/a en el trabajo de campo, no como un hecho dado sino como el producto de la interacción, y mostrar que la subjetividad se transforma constantemente en la interacción me permite deconstruir el mito de una objetividad separada de toda subjetividad. Desde los años 80, numerosas académicas feministas deconstruyeron y denunciaron la falsa idea de la objetividad transcendental y neutral del/a investigador/a. La historiadora de la ciencia, Donna Haraway, explica el objetivo de las autoras feministas de deconstruir la “verdad” de la objetividad científica: “Desenmascaramos las doctrinas de la objetividad porque amenazaban nuestro sentido de subjetividad histórica colectiva, agencia y nuestras afirmaciones de verdad ‘incorporadas’ [...]” (1998: 578; traducido del original en inglés)²⁰⁹.

Haraway propone investigar una mejor “narración del mundo” a partir de la revisión de la objetividad sin deslegitimarla y caer así en el constructivismo radical que reduce la ciencia en un juego de relaciones de poder y de retórica. Para ella no se trata de denegar la objetividad, sino de identificarla como una versión, esa que está al servicio de los órdenes jerárquicos y positivistas de lo que puede reconocerse como el saber, con el fin de continuar el esfuerzo que conducirá a una nueva doctrina de la objetividad, una objetividad incorporada, una objetividad feminista que considera que el saber es situado (*ibid.*: 580-1).

Detrás del análisis de la dinámica relacional en la interacción de la que habla Gourarier hay otra cuestión. Según la antropóloga, a través del análisis reflexivo del posicionamiento que el/la investigador/a sufre, después de su objetivación, es posible comprender las dinámicas y los regímenes de géneros de los colectivos con los que trabajamos. En mi caso, el análisis de la construcción de “mi” alteridad y de mi posicionamiento como ser sexuado en el marco de mi trabajo de campo para mi tesis doctoral me permite comprender ciertas cuestiones concernientes a la identidad de los “latinos” en España. Pero este análisis ha evidenciado también la (re)producción de las relaciones de poder en él, en relación con la construcción racista y colonial de la alteridad.

²⁰⁹ We wanted a way to go beyond showing bias in science (that proved too easy anyhow) and beyond separating the good scientific sheep from the bad goats of bias and misuse. [...] We unmasked the doctrines of objectivity because they threatened our budding sense of collective historical subjectivity and agency and our “embodied” accounts of the truth [...] (1988 : 578).

Alteridad y posicionamiento como “ser sexuado”

Cuando comencé mi trabajo de campo para mi tesis doctoral, contaba con una experiencia anterior en Marruecos donde ya había comenzado a reflexionar sobre este tema. En esta ocasión, mi investigación era multisituada por trabajar con familias transnacionales procedentes de una zona rural ecuatoriana con miembros establecidos en España. He realizado un trabajo de campo extenso “urbano” en España, caracterizado por “entradas y salidas” constantes. Además, en Ecuador he realizado dos estancias, para un total de cuatro meses, en la Comuna de Jatun Pamba.

En mayo de 2010 finalizaba mi primer año de investigación predoctoral donde había participado a reuniones de asociaciones y asistido a partidos de fútbol organizados por migrantes ecuatorianos. A partir de entonces conocí a un gran número de personas de la comuna de Quito que vivían en Madrid, aunque no había establecido con ellos una relación de confianza. El día que asistí al baile de honor de la fiesta anual de la comuna, organizado por los miembros de una asociación me sorprendió el cruce de miradas que mantuve en varias ocasiones con una chica que tendría en torno a treinta años. Su mirada era ambigua, desafiante, y no me dejaba indiferente. Sentía encontrarme en un contexto muy sexuado donde la identidad de los/as jóvenes “latinos/as” en España estaba marcada por su supuesto temperamento “caliente”. En seguida me sentí “vigilado”, por el simple hecho de ser un hombre, joven, heterosexual, y de encontrarme con chicas que me atraían²¹⁰.

El año siguiente realicé un año completo de trabajo de campo como fotógrafo de una liga de fútbol dirigida por migrantes de Jatun Pamba residentes en Madrid. En esta ocasión establecí paulatinamente relaciones de confianza con muchos/as jóvenes, lo que me permitió realizar una quincena de entrevistas jóvenes entre 18 y 30 años con quienes me encontré en espacios públicos y privados. La mayoría eran chicas que no estaban casadas pero que tenían novio. Durante las entrevistas y las observaciones participantes con ellas, ninguna tensión

²¹⁰ Una vigilancia que se relaciona con el control efectuado sobre la capacidad de reproducción biológica de las mujeres en las sociedades patriarcales (Harris y Young, 1981 : 121).

sexual ni proposición específica se pusieron de manifiesto. Era como si yo no les interesara. Aunque algunas de ellas me parecían atractivas mi relación con ellas fue platónica y en ningún momento apareció ninguna ambigüedad ni un flirteo entre mi persona y sus “amigas colaboradoras del trabajo de campo”. Yo no respondía al estereotipo de joven “latino”, mimoso y “caliente” que ellas definían como su “tipo ideal” de compañero.

Me sentía en un sentido similar al argumento de la antropóloga Mélanie Gourarier (2011) que aborda la dinámica de interacción en el mundo social estudiado. Esta autora explica cómo el análisis reflexivo de su acceso al grupo estudiado, caracterizado por la asignación de etiquetas sexuales con las que fue confrontada, le permitió “acceder no solo a la comprensión de su situación de investigación sino también ser ella objeto mismo de su investigación” (2011 : 3; traducido del original en francés). En mi caso, el hecho de estar posicionado como un ser “asexual”, que no interesa a las jóvenes “latinas”, influyó en parte mis hallazgos sobre las identidades: yo era lo “Otro”, “ajeno” al tipo ideal de compañero “cariñoso” que ellas buscaban. Esta alteridad se basaba en imaginarios sobre la sexualidad: los “latinos” son dulces, más “calientes”, más sexuales; mientras que los “españoles” (categoría a la que no me adscribían directamente por ser “guiri” pero a la que me acercaba por ser blanco y europeo) son más reservados, más distantes, menos dulces y menos sexuales. De este modo, pude construir mi argumento sobre las prácticas de parentesco y reproducción en los colectivos migrantes ecuatorianos, y la relevancia en estas cuestiones de la construcción identitaria “latina” en España²¹¹.

De otro lado, tuve muchas dificultades al comienzo de mi investigación para realizar entrevistas con mujeres casadas con las que trabajaba y en ocasiones me fue imposible realizar entrevistas a solas con ellas. Mientras avanzaba mi trabajo etnográfico, traté de establecer relaciones de confianza y de posicionarme como un “gentleman” que no estaba interesado en tener relaciones sexuales. Por supuesto, no es un proceso mecánico que podía dirigir yo, y las personas con quien hacía

²¹¹ En el capítulo cinco de esta tesis abordé las cuestiones identitarias que en mi opinión influyen las prácticas matrimoniales en ciertas familias de Jatun Pamba con las que trabajé en Madrid, principalmente en la elección de la pareja entre los/as jóvenes “latinos/as” según los imaginarios de masculinidad/feminidad y la sexualidad.

mi trabajo de campo me recordaban constantemente que era un ser sexuado.

En diferentes ocasiones fui usado por algunas mujeres para afirmar sus derechos como mujer “independiente”, libre de tomar sus decisiones sin necesitar el visto bueno de su marido. En una ocasión, en una de las primeras fiestas a las que asistí, varias mujeres rechazaron bailar conmigo. Una mujer casada accedió a bailar conmigo cuando apenas me conocían y aún no formaba parte del círculo de hombres familiares con quien una mujer accede a bailar. El marido se enfureció y varios de sus compañeros le detuvieron antes de que el hombre llegara a las manos. Su mujer se enfadó, diciendo que él no tenía derecho de impedir que bailara conmigo. De mi lado, me mantuve en una posición estoica, tranquilo, distante de la escena en la que acababa de participar. Dado que el hombre no me había enfrentado directamente y que la situación permitía que pudiese hacer “como si no hubiera pasado nada”, reforcé mi comportamiento de gentleman que tiene buenos modales y mantiene la calma en situación de conflicto. Traté de evitar nuevamente situaciones parecidas, y me parecía imprescindible demostrar que no era un competidor sexual para los hombres, que no estaba interesado en tener relaciones sexuales. Estaba muy preocupado por no dejar pensar que estaba flirteando con las jóvenes cuando bailaba con ellas o cuando simplemente hablaba a solas con ellas. No entraba en las bromas sexuales, ni en las demostraciones de virilidad. Eso me alejó de los colectivos más jóvenes pero me acercó a los ambientes familiares. Sin embargo, ahí también me era imposible negar que era un ser sexuado.

De acuerdo a su experiencia de trabajo de campo en Mauritania, Olivier Schinz (2002) explica cómo su comportamiento no calzaba con aquel que se esperaba de la posición que sus interlocutores le habían otorgado (como hombre soltero, implícitamente heterosexual). Había una “violencia simbólica” en las “presunciones fundamentales” de ese posicionamiento.

En mi trabajo de campo en España, y en mis estancias en Ecuador con familias transnacionales, sentí del mismo modo la “violencia simbólica” a la que se refiere Schinz. En el tercer año de mi periodo de tesis acompañé a una familia migrante a Ecuador que llevaba más de dos años sin viajar a su país, y que en el verano aprovechó para asistir a festejos familiares y religiosos. En el curso de una tarde festiva, la mitad

de las parejas estaban sentadas en la mesa. Un grupo de hombres fumaba por su cuenta y las mujeres bailaban en el centro de la sala. Una de ellas pidió poner reggaetón al chico que hacía de DJ, en concreto la canción “Contra la pared”. A continuación siguió una escena cómica donde cada mujer estaba “obligada” a sacar a bailar a su marido e imitar movimientos sexuales que colocaban a los maridos contra la pared mientras ellas descendían lentamente deslizando contra ellos. Cuanto mayor era la edad de las parejas la gente se reía más. Cuando llegó mi turno, me invitaron a elegir a una mujer para bailar con ella. Si hubiese estado en un entorno diferente, no hubiera sido un problema para mí bailar con una mujer de esta forma, pero en este contexto me parecía que ponía en peligro la imagen que trataba de construir, la de un hombre que no tiene que ser visto como un competidor sexual. Para evitar la situación, elegí a Pablo, un chico de mi edad (unos 30 años), fingiendo ser homosexual. Mi elección provocó una carcajada general. Las mujeres colocaron a Pablo en el centro de la sala, pero él rechazó bailar conmigo, diciendo que él ya había bailado con su mujer, mientras volvía a su asiento.

Este juego sobre la orientación sexual es muy común en diferentes sociedades patriarcales, y es una manera heteronormativa de ridiculizar la homosexualidad sin por ello perder el estatus de heterosexual (digo estatus, porque es una posición de poder, y ser percibido como homosexual hubiera dificultado mi trabajo de campo). Lo he practicado con amigos heterosexuales a lo largo de mi vida y lo había visto performado por hombres de diferentes edades en mi trabajo de campo. Representaba para mí la posibilidad de reafirmar mi heterosexualidad sin por ello asociarla al deseo hacia una mujer en concreto, un gentleman es heterosexual por definición pero en público sabe contenerse.

La imagen del gentleman va más allá de lo sexual, y poco a poco la gente me puso en una especie de “altar”, un ejemplo que querían que siguieran sus hijos. Remarcaban mi capital cultural, y decían a sus hijos que yo había logrado muchas becas de estudios y que tenían que hacer lo mismo. La cuestión del capital cultural era muy importante para las personas migrantes con quien trabajé, representaba *la* forma de movilidad social que buscaban a través de la migración. Elena, una de las mujeres con quien más confianza y amistad desarrollé, comenzó a llamarme “primo”, el primo belga blanquito: “nos han separado de pequeño y él se crió en Bélgica, por eso es blanquito”, decía en broma.

En diferentes ocasiones enfatizó mi superioridad “racial”, por ejemplo cuando nos insultaron durante un partido de fútbol y nos llamaron “indios”, Elena gritó “cuando seas blanco como mi primo me podrás llamar india!”. Acompañarla a ella y su familia representaba una forma de prestigio que ella usaba y se enorgullecía de tener un amigo extranjero, un europeo blanco y académico, un amigo a quien convendría casar con una mujer del pueblo. Me presentó a su sobrina, quien me hizo repetidas invitaciones para irme solo a su casa a las que siempre encontraba excusas.

De algún modo, aproveché este “altar” del cual participé en la construcción, remarcando que no había podido acompañarles en una fiesta porque estaba en un congreso en algún país lejano, y a través de mi comportamiento muy educado, con modales de clase media-alta, me distanciaba del tipo de masculinidad predominante en las familias de Jatun Pamba. Eso me excluyó de ambientes más masculinizados, pero me permitió participar en espacios feminizados y pasar muchas horas en las cocinas o durante las sobremesas conversando con mujeres y realizando entrevistas en habitaciones cerradas. Aunque, de vez en cuando, entrara otra mujer con la excusa de buscar algo.

Para mí este “altar” era como una articulación de diferentes ejes de desigualdad y poder. La cuestión racial, pero también de clase, la heterosexualidad y el hecho de ser hombre, todas estas categorías me daban cierto poder en mi trabajo de campo, y aunque las personas tenían muchas prácticas de resistencia a estos ejes, me conferían cierta autoridad y respeto. Lo sexual me aparecía como un peligro de rechazo y de pérdida de respeto, de autoridad. Nunca accedí a las invitaciones de la sobrina de Elena, en parte porque no me interesaba como pareja y, aunque me atrayera, tuve miedo de que si me acostaba con ella sin querer mantener una relación amorosa, mi comportamiento fuese juzgado por sus familiares y dejase de ser un hombre virtuoso, un gentleman. Y cuando una joven vino a hacer una entrevista en la casa donde me estaba alojando en el pueblo y comenzó a flirtear conmigo, tampoco accedí a acostarme con ella. Me atraía pero era conocida entre los/as jóvenes del pueblo por ser promiscua, y tuve miedo de que la gente hablara de mí, me bajara de mi altar por haberme acostado con una mujer que era considerada promiscua.

Esas reflexiones me llevaron a preguntarme desde dónde hacía trabajo de campo, desde qué lugar me situaba y me situaban las demás

personas, desde qué postura de poder construía la posibilidad de la “violación etnográfica”²¹² y qué categorías sociales patriarcales guiaban mis acciones y reforzaba de algún modo

Conocimientos situados y condiciones de producción del saber

Si la sexualidad de los/as “otros/as” es, desde la creación de nuestra disciplina antropológica, uno de los temas de investigación recurrentes, los aspectos que implican al/a la investigador/a como la subjetividad erótica en el trabajo de campo (ver Greenhill, 2007 o Kulick & Wilson, 1995) no han sido considerados. Dado que otras dimensiones subjetivas de la investigación sí han sido abordadas desde la instauración de la reflexividad en los años 1970 y 1980, Esther Newton nos plantea: “Por qué las emociones y la sexualidad son menos importantes que la raza o el colonialismo a la hora de abordar lo que Clifford llama las “relaciones de producción” de la etnografía?”²¹³ (1993: 5).

Deconstruir la imagen del investigador “asexual”

Hasta aquí, he abordado diferentes puntos relacionados con el posicionamiento y traté de tener una visión crítica sobre mi propio ejercicio de práctica etnográfica relacionada con categorías sociales de poder y desigualdad. Pero, ¿por qué era tan importante para mí evitar la cuestión sexual en el trabajo de campo y por qué es tan difícil abordar este tema en los debates académicos? ¿Estarán relacionadas estas cuestiones? No tengo respuesta, y algunas personas me han dicho que tratar de relacionarlas sería demasiado “forzado”. Pero creo que en mi caso las dos cuestiones siguen un mandato de “distancia” para mantener una imagen de investigador que cuadre con la visión del sujeto cognoscente de la Modernidad.

La subjetividad erótica del/a investigador/a sigue siendo un sujeto difícil de tratar, a pesar del cuestionamiento feminista de la falsa idea

²¹² Laurent (2014: 96) defiende que todo trabajo de campo tiene algo de violación: introducir un elemento no invitado conlleva una violencia inherente al trabajo etnográfico.

²¹³ “Why are emotion and sexuality less important or less implicated in what Clifford calls the “relations of production” of ethnography than are race and colonialism?” (Newton, 1993: 5).

de la objetividad transcendental y neutra de los investigadores y la puesta en escena del conocimiento situado. Si, como dice Foucault, el sexo en nuestras sociedades occidentales es el medio por el que definimos nuestras personalidades y nuestros gustos, se resiente, según Halperin, como un principio constitutivo del ser (ambos citados por Kulick 1995: 9-12). El interés de la Antropología en las relaciones sexuales de los/as “otros/as” atañe a la irreconciliable diferencia entre el “nosotros/as” y “ellos/as” (Kulick 1995: 12). Para Dan Kulick cuestionar la subjetividad erótica de la/el investigador/a supondrá el cuestionamiento de las condiciones de su propia producción, además de poner en peligro la validez y el sentido de la dicotomía Yo/Otro, así como la jerarquía sobre la que se asienta con frecuencia el trabajo de campo etnográfico (Kulick, 1995).

Entender la identidad sexual de la etnógrafa o del etnógrafo en su trabajo de campo ya no como algo dado sino como el producto de la interacción, y mostrar que la subjetividad erótica se transforma en este juego de interacción me permite mostrar de alguna forma la subjetividad de mi experiencia etnográfica y deconstruir la imagen de objetividad científica. La resistencia desde la Academia a abordar estos temas probablemente viene del mantenimiento de los mecanismos que confieren todavía autoridad epistémica al investigador. Hace falta mostrar desde dónde hablamos y rendir cuentas para quitarle la autoridad al “enlightenment rational being”, y esto pasa también por denunciar los ejes de desigualdad que marginalizan como son la clase, la raza y el sexo (Janack: 135).

En mi trabajo de campo, negocié una posición “asexual” con la intención de establecer relaciones de confianza y, de algún modo, marcar la distancia entre mi “Yo” y lo “Otro” por medio de mi sexualidad. Preguntarme sobre la subjetividad erótica en el terreno, es interrogarme sobre ciertas condiciones de producción de mi ser como investigador y cuestionarme sobre las fronteras entre el “Yo” y la “Otra”. Del mismo modo, se trata de poner en evidencia el carácter colonial que se encuentra dentro de la representación que hago de lo “Otro”, en la construcción de la alteridad, en la imagen de la distancia entre el “Yo” y lo “Otro”.

Es principalmente esta cuestión de la “distancia” que se trata en la mayor parte de los textos que abordan la subjetividad erótica en el trabajo de campo, a menudo para criticar las relaciones sexuales

durante el mismo: falta de distancia, comportamiento poco ético²¹⁴, antropólogo/a demasiado influido por sus emociones, etc. Se tratará entonces de mostrar cómo formar parte de la subjetividad erótica en la experiencia etnográfica y de romper la distancia entre el “Yo” y lo “Otro” intentando conocerle mejor. La cuestión de las relaciones sexuales en el trabajo de campo es tratado como si perturbara la capacidad racional de analizar dado el compromiso emocional. Ciertos autores defienden que tener relaciones sexuales puede entenderse como una técnica de acceso a ciertos colectivos o personas²¹⁵, o como un medio para vivir ciertas emociones y sensaciones, técnicas que permiten según estos autores conocer mejor al otro (Bolton, 1995; Cupples, 2002; Goode, 2002; Newton, 1993; Wade, 1993)²¹⁶ y, en consecuencia, aproximarse a él/ella y sortear la distancia.

Los antropólogos Michael Ashkenazi y Fran Markowitz (1999) realizan una fuerte crítica sobre el tipo de reflexividad que domina en los escritos postmodernos (como el libro de Kulick y Wilson) por perpetuar, según ellos, la construcción de lo “Otro” en lugar de la deconstrucción o su problematización. El hecho de no haber relaciones sexuales en el terreno, o elegir no tenerlas, se encuentra en relación con la distancia creada entre el investigador/a y lo “Otro”. Centrando la reflexividad sobre las causas y los efectos de la empresa intercultural, los autores postmodernos perpetúan la empresa colonial de la construcción de lo “Otro” (*ibid.*: 8). Por esto, ellos proponen abordar los temas de la sexualidad y el sexo por medio de otros conceptos menos

²¹⁴ Para una reflexión sobre las cuestiones éticas de las relaciones sexuales en el trabajo de campo, ver Laurent (2014). El autor ubica la dimensión ética entre el no rechazo de una invitación cultural y el respeto de la libido, de la motivación personal del/a investigador/a. Por eso, para Laurent, las relaciones sexuales son problemáticas desde el punto de vista académico, por lo que deconstruye diferentes argumentos contra sus prácticas y se centra en cuatro ejes: la cuestión de la distancia, el carácter de “violación” que representa todo trabajo etnográfico y el esquema de dominación de este último, el lado mercantil de ciertas relaciones en el campo y, finalmente, el hecho de que la sexualidad “atrapa” al antropólogo en el campo.

²¹⁵ Ver el texto de Broqua, 2000, quien realiza una revisión histórica de estas cuestiones en los textos metodológicos. Este antropólogo abre un debate sobre la cuestión de la “falsa distancia”, una problemática en la que profundiza en su artículo de 2009.

²¹⁶ Para oponerse a las mismas críticas, Dubisch explica que el compromiso emocional no se reserva a las relaciones sexuales en el trabajo de campo, y que existen actividades íntimas que generalmente no ofrecen problemas éticos o epistemológicos (Dubisch citado en Kulick 1995: 8).

objetivantes que “parentesco”, “matrimonio”, “alianza”, y de explorar “el amor”, la “lujuria” o el “placer” incluyendo también en la investigación al investigador/a y sus relaciones personales con sus interlocutores en el trabajo de campo.

Yo no estoy totalmente de acuerdo con Ashkenazi y Markowitz, y mi reflexividad se centra en las causas y los efectos de la empresa intercultural, pero con el objetivo de problematizar esta interculturalidad y analizar la construcción de la alteridad en mi devenir antropológico. Para mí, debemos destacar la manera en la que la distancia es creada por medio de la construcción de la alteridad, para establecer las nuevas formas de relación que no reproducen los efectos de la empresa colonial. Como expone Blidon, lo importante es mantenerse reflexivo, puesto que tener relaciones sexuales en el terreno no elimina la frontera entre el “Yo” y el “Otro”: “Es la capacidad de distinguir y de analizar las zonas de ocultamiento y de diferenciación entre experiencias de un mismo fenómeno que esta aproximación toma sentido completo y no simplemente en el hecho de vivir una experiencia que la consideramos común” (2012: 534). Podemos tener una relación sexual e interpretarla de una forma diferente a aquella interpretación que puede realizar nuestra “compañera sexual”.

Por otro lado, si “la experiencia y la participación no son condiciones *sine qua non* del conocimiento [...] la no-participación que no se relaciona con una necesaria reflexividad no tiene valor” (*ibid.*: 539-40). En el caso de mi represión sexual en el trabajo de campo, la reflexividad sobre este aspecto me ha permitido descubrir ciertas características racistas, sexistas y coloniales en las interacciones sobre las que se basa la construcción de la alteridad. Tener relaciones sexuales no es más o menos arriesgado que no tenerlas, y podemos crear relaciones desiguales y reproducir el racismo, el sexismo y el colonialismo en una o en otra opción. Lo que es importante para mí es prestar atención a las dinámicas de poder que estructuran las interacciones y sopesar las elecciones cuestionando el dicho “el fin justifica los medios”, de acuerdo a una moral personal que no sigue un código deontológico sino las ideas del consecuencialismo: ¿cuál será el resultado, el producto de mi elección?

En conclusión, mostrar la posición y la parcialidad del punto de vista me permite afirmar otro tipo de objetividad, menos heteronormativa, menos patriarcal y menos dicotómica, así como valorar esta parcialidad

como propone Haraway y otras autoras feministas²¹⁷. Como Kulick propone en su reflexión sobre la posición del/a antropólogo/a siguiendo el argumento de Probyn, es necesario desarrollar una reflexividad que no sea egocéntrica y una forma de hablar de lo “Otro” que permita encontrar un espacio entre los dos, parafraseando a Strathern, crear una extensión a partir de una posición que cederá espacio a otras capacidades (Kulick, 1995:16). Poniendo en cuestión mi estatus privilegiado, he intentado comprender las claves de la interacción en términos de construcción de subalternidad. Para mí, se trata de “rendir cuentas” y retirar una cierta autoridad epistemológica a una objetividad neutra, pero también problematizar lo que “produce” el trabajo de campo, y mostrar que, a veces, puede participar de mecanismos que marginalizan²¹⁸ y que pueden estar vinculados con la colonialidad del poder.

²¹⁷ La geógrafa de las sexualidades Marianne Blidon (2012 : 536-7) en relación a los argumentos de las epistemólogas feministas, denuncia la supervivencia del mito de la objetividad entre los geógrafos que presentan el/la investigador/a como “un espíritu puro y una mirada pura” (Hancock, cité par Blidon, 2012 : 536).

²¹⁸ Según Janack, uno de los modos de eliminar la autoridad epistemológica del “ser racional ilustrado” sería basar la confianza dada a los discursos científicos en la capacidad de “rendir cuentas” a los/as investigadores/as, lo que pasa por el hecho de indicar el lugar desde el que hablan en lugar de sostener una postura “neutra”, y mostrar los valores políticos y éticos de los investigadores. Igualmente, según ella, para no excluir estructuralmente a ciertas personas los medios de adquirir las “capacidades necesarias para hacer la ciencia”, hay que evidenciar los mecanismos que marginalizan (clasismo, racismo y sexismo), mecanismos que se encuentran en la base de la actual construcción de la autoridad epistemológica.

Anexo I

Entrevistas cortas a jóvenes migrantes

Estas entrevistas fueron realizadas durante el “Aniversario de Jatun Pamba” en Alcorcón, en mayo de 2011. Eran entrevistas estructuradas en las que les hacía una serie de cuatro o cinco preguntas en torno a la fiesta. El objetivo era ver con ellos/as cómo construían un discurso acerca de Jatun Pamba, para tratar de ver cómo cobraba sentido el “allá” en su experiencia en Madrid.

1. Mujer adolescente (migró con 5 años, en el momento de la entrevista tiene 17 años):

Grégory: ¿Cómo te has enterado de la fiesta?

Adolescente: Ah porque... a mi abuelito le llamaron los que están organizando las fiestas, y entonces sí, me llamó y pues nos invitaron y venimos.

Grégory: vale, y ¿tú querías venir?

Adolescente: [Risas] ¡Yo sí! para visitar, para reencontrarnos con la familia que no hemos visto, y para pasarlo bien, porque como es baile y todo pues... para pasar un rato bien.

Grégory: ¿Y para ti qué representa esta fiesta?

Adolescente: ¿Para mí?

Grégory: ¿Es un día especial para Jatun Pamba?

Adolescente: Yo creo que sí... [pausa] como están haciendo un aniversario, ¿no? De Jatun Pamba pues digo yo que se acuerdan y por eso están celebrando las fiestas. Quieren ver que aquí, para integrarnos con España, haciendo así eventos como esto. Yo creo que es bueno porque así pueden conocer también las costumbres que tenemos allá, acá, para integrarnos.

2. Gonzalo (migró con 6 años, en el momento de la entrevista tiene 20 años):

Grégory: ¿Y cómo te has enterado de la fiesta?

Gonzalo: Pues porque la organizamos nosotros [risas]. Somos los organizadores.

Grégory: ¿Y por qué has venido?

Gonzalo: Por conocer un poco más cómo es el ámbito del deporte aquí en Alcorcón, y... Por ayudar a organizar esto. Y ya.

Grégory: ¿Y para ti qué representa ese día, en especial?

Gonzalo: ¿Este día?

Grégory: Sí, el aniversario de Jatun Pamba.

Gonzalo: Pues una fecha muy señalada, hace mucho tiempo, por el pueblo de allá, que siempre a esta fecha hace una fiesta. Y... no sé, es que yo casi no sé mucho de allá, por enterarme más, saber más de las cosas.

Grégory: ¿Qué crees que representa para la comunidad de Jatun Pamba el aniversario?

Gonzalo: ¿Qué representa?

Grégory: Sí. O sea, por qué es, porque se festeja?

Gonzalo: No lo sé, no...

3. Ema (migró con 4 años, en el momento de la entrevista tiene 19 años):

Grégory: ¿Para ti, el aniversario de Jatun Pamba, qué representa para la comunidad de Jatun Pamba? ¿Por qué se festeja?

Ema: La verdad no sé, creo que la gente que se siente orgullosa de ser de Jatun Pamba, les gusta festejar y ver que se sienten orgullosas de venir, y si es más, o sea tratar de divertirse y están con los vecinos.

Grégory: ¿Y para ti es importante que se haga también aquí en España?

Ema: Yo creo que sí. Porque.. se acercan, tenemos un poquito más cerca nuestro país y de los vecinos, al estar... y poder celebrar lo que a nosotros nos gusta, el estar con mucha gente y sentirnos más cerca de nuestro país, o sea recordar lo que era las fiestas de allá, de la gente, incluso los que no han vivido mucho tiempo, como niños pequeños que han nacido aquí, pues le enseña un poco la cultura de conocer de allá.

Grégory: ¿Y para ti es importante que se vuelva a hacer?

Ema: Yo creo que sea de aquí o de... podría ser... o se me hace sentir un poco como más cerca y que se no se nos olviden las costumbres ni lo que somos. Así que yo creo que sí, que es importante.

Grégory: Para no olvidar...

Ema: Claro. Bueno creo yo, sí yo.... a mí me gusta recordar cómo era, cuando yo pasaba de niña, las fiestas, o sea yo recuerdo muy pocas fiestas de allá, muy poquitas, pero cuando recuerdo algo, o cuando hay algo de lo que yo puedo recordar, yo recuerdo cuando era niña, todo lo que hacía.

4. Hombre (migró con 20 años, en el momento de la entrevista tiene 27 años)

Grégory: Entonces, ¿para ti, el día de hoy, qué representa?

Hombre: ¿El día de hoy?

Grégory: Sí, el día de hoy, el día del aniversario de Jatun Pamba.

Hombre: Bueno, es una fiesta que recuerda al pueblo. Yo recuerdo que, toda la gente se reúne, se hace una fiesta como esta, y hacen todo esto, danza, juegos, todo. Entonces imagino a mis amigos que nos hacen juegos, que se llama, se llama... palo encebado. Te subes a un palo, todo de grasa el palo, y arriba hay un premio. Y hay que subirte al palo encebado de grasa, hasta que llegues a... Llega el palo, lo que puedes, llega, dinero, comida... Claro y eso se reúne a la gente, para cantar, para bailar un poco, para tomar. Nada, eso.

Grégory: ¿Y tú cuando estabas allí en Jatun Pamba, ibas a esta fiesta?

Hombre: Sí. Iba allá, todo Jatun Pamba es unido, pero había por sectores que se hacía los ... o sea por barrios. Cada barrio hacía su fiesta pero, todo de Jatun Pamba. O sea todo de Jatun Pamba se daba la vuelta, a ver el baile y todo eso. Y no me acuerdo. Y ya.

Grégory: y... ¿para ti en qué es importante que se haga esta fiesta aquí en España?

Hombre: Sí, para reunirnos, aunque sea una vez al año pero reunirnos y vernos todos. No sé, algunos viven en Madrid, algunos... los que viven en Alcorcón se ven más. Está muy bien la fiesta, eh, para pasar con la gente...

Grégory: ¿Y echabas un poco de menos así unos días para reunirte?

Hombre: Claro, sí. Allá cuando hay fiestas, hay fiestas todas las semanas. Fiestas pero individuales, de cada persona. Extraño mucho las fiestas. Ahí conoces a todo el mundo.

Grégory: ¿Pero también vas cada domingo, cada sábado ahí al fútbol?

Hombre: Sí. Sábado y domingo, cuando puedo.

Grégory: ¿Entonces...para ti cuál es la razón principal por la que has venido?

Hombre: ¿Aquí? A apoyar a la gente, apoyar a la gente, a... a ver los que organizan, a ver los proyectos que les pueda ayudar y si funciona, de cara al futuro, saludar a la gente, que no les veo de hace tiempo, [algunos] viven en Madrid y no los veo.

5. Hombre (migró con 18 años, en el momento de la entrevista tiene 28 años)

Grégory: ¿Para ti el día de hoy, qué tiene de especial?

Hombre: ¿De especial? Aquí no sé... aquí no tiene mucho interés cultural como allá, o sea aquí todo es la necesidad de reunirse entre amigos, entre gente conocida. Como no hay mucha ocasión aquí de reunirse, y siempre, cuando hay así eventos de estos, de la Liga de fútbol. Por cosas del trabajo, nunca se puede ver a tu gente en todo el día, entonces es más de eso. Lo de interés cultural, no soy muy allegado en eso. Yo vine con 18 años y no me empapé mucho de la cultura de Jatun Pamba.

Grégory: ¿Y en Jatun Pamba eso, es un día de festejo, no?

Hombre: Sí, ahí sí. En Jatun Pamba es un día de... ¿cómo te digo? De que también sale a la calle a festejar. Viene mucha gente de otros pueblos, de bailes como aquí. Viene mucha gente de otros pueblos. Cuando era niño incluso hacía un poco de baile, ¿no?

Grégory: ¿Ah sí?

Hombre: En la escuela. Luego ya no.

Grégory: ¿Entonces para ti lo importante que tiene festejar este día, que es el aniversario de Jatun Pamba, para ti cuál es la importancia que tiene?

Hombre: Para mí la importancia... la verdad no... no tiene mucha importancia porque tú ves si al final mucha gente [incomprensible]. Entonces... no es como allá . Y ya te digo, conoces gente de tu cultura, pasarte un buen rato.

Grégory: ¿Pero para ti...es un día cualquiera, es una fiesta cualquiera?

Hombre: La fiesta de Jatun Pamba es muy importante, ¿no? Como uno ha nacido y ha crecido allí entonces siente mucho. Pero lo que pasa que aquí no puedes expresar muchos sentimientos porque, no... aquí como si fuera un poco... atado de manos, o sea, sin festejar, ¿no? O sea, mirarnos así. Y en cambio allá sí, la gente... la tierra se siente... muy importante.

6. Mujer (migró con 28 años, en el momento de la entrevista tiene 31 años)

Grégory: ¿Para ti qué representa el aniversario de Jatun Pamba?

Mujer: Eh... el hecho del aniversario de Jatun Pamba, a mí me gusta la cultura que tiene Jatun Pamba. El no perder las costumbres, el culturizarnos tanto los jóvenes como... recordarles, nuestros antepasados. Tenemos muchas costumbres bonitas, como son las danzas. La danza allá

se vive de una manera diferente que aquí. Cada una de las danzas tiene su alegría, es un ritual al sol, a la cosecha y lo que es la comida en sí. Es el recordar eso, no perder las costumbres de una tierra donde... llena de gente humilde, muchas de ellas analfabetas, que el día a día se fueron labrando con el cultivo de sus tierras. Cada una de las personas que viven en Jatun Pamba han surgido del producto de sus tierras. De los sembríos, de esas cosas. Se vivía mucho desde antes de... de la... del cultivo, de la agricultura [...] agradeciendo a esos cultivos, pues se crearon las danzas. Una vez las danzas las hacen para la cosecha. Habían danzas donde compartían... en grande. Antes las fiestas no eran como hoy, antes eran las danzas con los chicos, con los hombres danzando encima de un inmenso espejo [...] Esta era la danza... la danza que hacían, los chicos. Las mujeres igual, danzaban con sus niños en la espalda, danzaban. Entonces yo creo que eso es una fiesta de Jatun Pamba, el no perder las costumbres. Que la gente nueva vaya conociendo con su tierra, y ojalá se pudiera no perder tampoco el idioma, cosa que ya se está haciendo, ¿no? Que no... que ya el idioma alcance mucha gente, por decirlo en general mucha gente... lo entendemos pero no lo sabemos hablar. Se va perdiendo, pero... es bueno recordar con estas fiestas la cultura que tenemos hacia atrás. Para mí eso es la fiesta de Jatun Pamba. Aquí en España [...] no se vive con la misma emoción que allá, ¿por qué? Porque es algo que... has dejado atrás, es tu tierra, tu cultura, y ahora lo puedes repetir aquí, te buscas la manera de hacerlo, y es lo que se está haciendo hoy por hoy.

Grégory: ¿Y entonces para ti qué es importante hacer las fiestas aquí?

Mujer: Para mí sí, porque hay mucha gente joven que han venido de niños, y no saben nada [énfasis] de nuestra cultura allá, y se enteran cuando llegan aquí. Cuando ven las danzas, cuando ven la comida típica, cuando ven la vestimenta. Eso es gente que han venido desde niños, acá. Y que... la mayoría no lo saben. [...] Y traerlo hacia acá es decirles lo que está allá, lo que tienen allá, en su tierra. Por eso es para mí importante celebrarlo.

Grégory: ¿Y cuál es la razón por la cual has venido hoy?

Mujer: Por mirar la danza... por mirar todo lo que representan las fiestas de Jatun Pamba. Por eso, por la danza, los grupos, representación que iba a ver, el honor que se le hace a una tierra como es Jatun Pamba. [Por] la danza... el aspecto cultural.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. (1990). The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American ethnologist*, 17(1), 41-55.
- Álvarez, Ana de Miguel. (1997). Lo personal es político. Reseña. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 9, 178-182.
- Amit, Vered. (2002). *Realizing Community. Concepts, social relationships and sentiments*. London & New York: Routledge.
- Anónimo. (12-08-2009). Los músicos se inspiran en la gesta libertaria, *El Comercio*. Retrieved from <http://cantantesecuatorianos.es.tl/noticias/index-33.htm> última consulta noviembre 2015
- Anónimo. (26-11-2011). “No soy ninguna huairapamushka”, *La República* Retrieved from <http://www.larepublica.ec/blog/politica/2011/11/26/un-ano-de-carcel-para-monica-chuji-por-decirle-nuevo-rico-a-vinicio-alvarado/> última consulta octubre 2015
- Ashkenazi, Michael, & Markowitz, Fran. (1999). Introduction: Sexuality and Prevarication in the Praxis of Anthropology. In F. Markowitz & M. Ashkenazi (Eds.), *Sex, sexuality, and the anthropologist*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Baldassar, Loretta, & Merla, Laura (Eds.). (2014). *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life*. London: Routledge.
- Barth, Fredrik. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown & Co.
- Basch, Linda, Glick Schiller, Nina , & Szanton Blanc, Cristina. (1994). *Nations unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London & New York: Routledge.
- Bastia, Tanja. (2014). La reproducción de las desigualdades de género en origen y en destino: un estudio transnacional a partir de las migraciones bolivianas. *Papeles del CEIC*, 2014/2, 1-21.
- Bastien, Joseph William. (1978). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, MN: West Publishing Company.
- Bell, Diane, Caplan, Pat, & Karim, Wazir Jahan. (1993). *Gendered fields: Women, men and ethnography*. London & New-York: Routledge.
- Benhabib, Seyla. (1992). *Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge.

- Berger, Laurent. (2015). Par-delà le structuralisme: Maurice Godelier, lecteur matérialiste de Claude Lévi-Strauss. *Gradhiva*, 21, 223-247.
- Besserer, Federico. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. In G. Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas* (pp. 215-238). México: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán (CIDEM).
- Besserer, Federico. (2004). *Topografías transnacionales: hacia una geografía de la vida transnacional*: Plaza y Valdes.
- Bizeul, Daniel. (2007). Des loyautés incompatibles. Aspects moraux d'une immersion au Front national. *SociologieS*, En ligne, consulté le 14 décembre 2014, <http://sociologies.revues.org/2226>.
- Blidon, Marianne. (2012). Géographie de la sexualité ou sexualité du géographe ? Quelques leçons autour d'une injonction». In H. M. Calberac Y., Volvey A. (Ed.), *Annales de géographie*, 687-688 (pp. 525-542). Paris: Armand Colin.
- Bolton, Ralph. (1995). Tricks, friends, and lovers: erotic encounters in the field. In D. Kulick & M. Willson (Eds.), *Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp. 140). London and New York: Routledge.
- Borda Niño, Adriana Carolina. (2010). *Haciendo-nos mi cuerpo: etnicidad, género y generación en un grupo napo kichwa*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Bourdieu, Pierre. (1972). Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27(4-5), 1105-1127.
- Bourdieu, Pierre. (1993). À propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100, 32-36.
- Bourdieu, Pierre. (1994). Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 105(1), 3-12.
- Bourdieu, Pierre. (2007 [1994]). *Razones prácticas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, & Lamaison, Pierre. (1985). De la règle aux stratégies: entretien avec Pierre Bourdieu. *Terrain*, 4, 93-100.
- Brak-Lamy, Guadalupe. (2012). Emotions during Fieldwork in the Anthropology of Sexuality: From Experience to Epistemological Reflexions. *Electronic Journal of Human Sexuality*(15).
- Broqua, Christophe. (2000). Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes. *Journal des anthropologues*.(82-83), 129-155.
- Broqua, Christophe. (2009). L'ethnographie comme engagement: enquêter en terrain militant. *Genèses*(2), 109-124.
- Bryceson, D., & Vuorela, U. (2002). Transnational Families in the Twenty First Century. In D. Bryceson & U. Vuorela (Eds.), *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, (pp. 3-30). New York: Berg.
- Butler, Judith. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre journal*, 519-531.

- Caicedo Ortiz, José Antonio. (2006). *Representaciones internas y externas de barrios negro/as en Quito y Cali: dos estudios de caso en Carapungo y El Retiro*. (Tesis de Maestría), Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Carrasco, Cristina, Borderías, Cristina, & Torns, Teresa. (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: La Catarata.
- Carsten, Janet. (1995). The substance of kinship and the heat of the hearth: Feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American ethnologist*, 22(2), 223-241.
- Carsten, Janet. (2000). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. (2004). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cervone, Emma. (1999). Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica. In E. Cervone & F. Rivera (Eds.), *Ecuador racista*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Christinat, Jean Louis. (1989). *Des parrains pour la vie: parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Neuchâtel et Paris: Les Editions de la Maison des sciences de l'Homme.
- Collier, Jane Fishburne, Rosaldo, Michelle Z., & Yanagisako, Sylvia. (1982). Is there a family? New anthropological views. In B. Thorne & M. Yalom (Eds.), *Rethinking the family: Some feminist questions* (pp. 25-39). New York: Longman.
- Collier, Jane Fishburne, & Yanagisako, Sylvia. (1987). *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis*. Stanford University Press.
- Combessie, Philippe. (2014). Le socio-anthropologue et les « libertines ». In A. Monjaret & C. Pugeault (Eds.), *Le sexe de l'enquête. Approches sociologiques et anthropologiques* (pp. 217-235). Lyon: ENS Éditions.
- Corona, Víctor. (2012). *Globalización, identidades y escuela: lo latino en Barcelona*. (Tesis), Universitat Autònoma de Barcelona.
- Costales, Alfredo. (1960). Karapungo. *Instituto Panamericano de Geografía e Historia: Plan Piloto del Ecuador, México DF*.
- Crain, Mary M. (1991). Poetics and Politics in the Ecuadorean Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession. *American ethnologist*, 18(1), 67-89.
- Cupples, Julie. (2002). The field as a landscape of desire: sex and sexuality in geographical fieldwork. *Area*, 34(4), 382-390.
- Dallemagne, Gregory. (2014). Mujeres controlando a mujeres. Estrategias de reproducción de familias transnacionales. *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE* (pp. 3816-3831). Tarragona, España: Universitat Rovira i Virgili.
- Dallemagne, Gregory, Echevarría Vecino, Lucía, & Ferrández Ferrer, Alicia. (2012). Migraciones transnacionales y políticas de representación en España: los discursos sobre colectivos latinoamericanos en dos medios de comunicación dirigidos a minorías migrantes. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 29, 132-159.

- Dávila, Arlene. (2001). *Latinos, Inc. The making and marketing of a people*. Berkeley: University of California Press.
- Davis, Angela Y. (2012 [1999]). *I Used To Be Your Sweet Mama*. Ideología, sexualidad y domesticidad. In M. Jabardo (Ed.), *Feminismos Negros. Una antología*. (pp. 135-186). Madrid: Traficantes de Sueños.
- de la Cadena, Marisol. (1991). "Las mujeres son más indias": Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Andina*, 9(1), 7-47.
- de la Cadena, Marisol. (1997). Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas. In D. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. (pp. 123-149). La Paz: CIASE/ILCA.
- Donnan, Hastings, & Magowan, Fiona. (2010). *The anthropology of sex*. Oxford & New York: Berg.
- Douglass, Mike. (2012). Global householding and social reproduction: migration research, dynamics and public policy in East and Southeast Asia. *ARI Working Paper N°188*.
- Échard, Nicole, Quiminal, C, & Sélim, Monique. (1991). L'incidence du sexe dans la pratique anthropologique. *Débat. Journal des anthropologues*(45), 79-89.
- Echevarría Vecino, Lucía. (2012). Gender and Conflict within Migrant Families: A Case Study of Mothers and Daughters of Moroccan Origin in Madrid. *Refugee Survey Quarterly*, 31(3), 137-160.
- Echeverri Buriticá, Margarita. (2010). "Son diez horas de viaje y cinco años que te meten encima." *Proyectos, identidades y vínculos transnacionales de los y las jóvenes Colombianas en España*. (Tesis), Universidad Complutense de Madrid.
- Edholm, Felicity, Harris, Olivia, & Young, Kate. (1978). Conceptualising women. *Critique of Anthropology*, 3(9-10), 101-130.
- Erel, Umut. (2012). Introduction: Transnational Care in Europe. Changing Formations of Citizenship, Family, and Generation. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 19(1), 1-14.
- Espiritu, Yen Le. (2001). "We Don't Sleep Around Like White Girls Do": Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives. *Signs*, 26 (2), 415-440.
- Esteban, Mari Luz. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso: Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.
- Fanon, Frantz. (1952). *Peau Notre, masques blancs*. Paris: Seuil.
- Feixa, Carles, Porzio, Laura, & Recio, Carolina. (2006). *Jóvenes" latinos" en Barcelona: espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Fine-Dare, Kathleen S. (2013). (Neo)Indigenismo and the Transculturative Praxis of Ethnogenesis: A Case Study from Urban Ecuador. In M. Becker (Ed.), *Indigenous and Afro-Ecuadorians Facing the Twenty-First Century* (pp. 7-33). New Castel: Cambridge Scholars Publishing.
- Foucault, Michel. (1978 [1976]). *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. New York: Pantheon Books.

- Foucault, Michel. (1984). *Histoire de la sexualité (Tome 2) L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2008). *Seguridad, territorio, población*. Madrid: Akal.
- Fournier, Pierre. (2006). Le sexe et l'âge de l'ethnographe: éclairants pour l'enquêté, contraignants pour l'enquêteur. *ethnographiques.org*, En línea, última consulta noviembre 2014.
- Freire, Rex Tipton Sosa. (1996). *Miscelánea histórica de Píntag*. Quito: Abya Yala.
- Friedman, Marilyn. (1989). Feminism and modern friendship: Dislocating the community. *Ethics*, 99, 275-290.
- Gaissad, Laurent. (2006). *Une forme notoire de sexualité secrète: chronique territoriale du désir entre hommes dans le sud de la France*. (Sociologie et Sciences Sociales), Université de Toulouse le Mirail.
- Geffray, Christian. (1990). *Ni père ni mère: critique de la parenté: le cas makhuwa*. Paris: Seuil.
- Giddings, Paula. (1984). *When and where I enter... The impact of black women on race and sex in America*. New York: William Morrow
- Gil Araujo, Sandra. (2010). *Las argucias de la integración: políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Madrid: Iepala.
- Godelier, Maurice. (1973). Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques. *La Pensée*, 12, 7-31.
- Godelier, Maurice. (1984). *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard.
- Godelier, Maurice. (2010 [2004]). L'alliance et la résidence. *Métamorphoses de la parenté*. (pp. 179-251). Paris: Flammarion.
- Godelier, Maurice, Lévi-Strauss, Claude, & Augé, Marc. (1975). Anthropologie, histoire, idéologie. *L'Homme*, 15(3-4), 177-188.
- Gómez Murillo, Álvaro Ricardo. (2009). *Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogrénesis del distrito metropolitano de Quito: nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América Latina*. (MA), FLACSO Sede Ecuador, Quito.
- González-Ruibal, Alfredo. (2006). House societies vs. kinship-based societies: An archaeological case from Iron Age Europe. *Journal of Anthropological Archaeology*, 25(1), 144-173.
- González, Herminia. (2007). Familias y hogares transnacionales: una perspectiva de género. *Puntos de vista*, 11, 7-26.
- González, Herminia. (2010). *Migración colombiana, género y parentesco: la organización social de los cuidados*. (PhD), Universidad de Granada.
- González, Herminia. (2014). Repensar la sexualidad desde el campo migratorio: una etnografía multisituada sobre parejas heterosexuales migrantes colombianas. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 101-112.
- Goode, Erich. (2002). Sexual involvement and social research in a fat civil rights organization. *Qualitative Sociology*, 25(4), 501-534.

- Goodenough, Ward. (1970). *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine Pub. Co. .
- Gourarier, Mélanie. (2011). Négocier le genre?: Une ethnologue dans une société d'hommes apprentis séducteurs. *Journal des anthropologues*(124-125), 159-178.
- Greenhill, Pauline. (2007). Epistemological Reflections on Sex and Fieldwork. *Resources for Feminist Research*, 32(3/4).
- Gregorio Gil, Carmen. (1996). *Sistemas de género y migración internacional: la emigración dominicana a la Comunidad de Madrid*. (PhD), Universidad Autónoma de Madrid.
- Gregorio Gil, Carmen. (1998). *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- Gregorio Gil, Carmen. (2002). Introducción: género, globalización y multiculturalismo. In C. Gregorio Gil & B. Agrela Romero (Eds.), *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo* (pp. 11-33). Granada: Universidad de Granada.
- Gregorio Gil, Carmen, & Gonzálvez, Herminia. (2012). Las articulaciones entre género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional. *Ankulegi*, 16, 43-57.
- Guerrero, Andrés. (1997). Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. *Nueva Sociedad*, 150, 98-105.
- Haddad, Élie. (2014). Qu'est-ce qu'une “maison”? *L'Homme*, 212(4), 109-138.
- Hall, Stuart. (1990). Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222-237). London: Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart. (1996). Introduction: who needs identity? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). London: Sage.
- Hanisch, Carol. (1969). The personal is political *Notes from the Second Year: Women's Liberation*.
- Hanisch, Carol. (2006). *Introduction to The personal is political*. Ver página web: "Women of the World, Unite!" <http://www.carolhanisch.org> última consulta: mayo de 2014.
- Haraway, Donna. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 575-599.
- Harris, Olivia. (1984). Households as natural units. In K. Young, C. Wolkowitz & R. McCullagh (Eds.), *Of marriage and the market: women's subordination internationally and its lessons*. (2nd ed., pp. 136-155). London, England: Routledge.
- Harris, Olivia. (1986 [1984]). La unidad doméstica como una unidad natural. *Nueva Antropología*., VIII(30), 199-222.
- Harris, Olivia, & Young, Kate. (1981). Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction. In J. S. Kahn & J. R. Llobera (Eds.), *The anthropology of pre-capitalist societies* (pp. 109-147): Palgrave Macmillan.

- Hartmann, Heidi I. (1996 [1979]). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Fundació Rafael Campalans*.
- Hartsock, Nancy C.M. (1983). The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering Reality*. Boston: Ridel.
- Harvey, David. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell.
- Hekman, Susan. (1995). Subjects and Agents: The Question for Feminism. In J. K. Gardiner (Ed.), *Provoking agents. Gender and Agency in Theory and Practice* (pp. 194-207). Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Herrera, Gioconda. (2010). Stratified workers/stratified mothers: migration policies and citizenship among Ecuadorian immigrant women. In W. Chavkin & J. Maher (Eds.), *The Globalization of Motherhood. Deconstructions and reconstructions of biology and care* (pp. 55-76). London & New York: Routledge.
- Herrera, Gioconda. (2012). Starting Over Again? Crisis, Gender, and Social Reproduction among Ecuadorian Migrants in Spain. *Feminist Economics*, 18(2), 125-148.
- Herrera, Gioconda. (2013a). "Lejos de tus pupilas": familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en Ecuador. Quito: FLACSO Sede-Ecuador & ONU Mujeres.
- Herrera, Gioconda. (2013b). Más allá de los cuidados. Revisitando la relación entre género, migración y desarrollo a partir de la experiencia de la migración andina. *E-DHC, Quaderns Electrònics sobre el Desenvolupament Humà i la Cooperació* (1), 22-37.
- Herrera, Gioconda, Carrillo, María Cristina, & Torres, Alicia. (2005). *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO. Sede Ecuador.
- Herrera, Gioconda, Vega, Cristina, Moncayo, María Isabel, Dallemagne, Gregory, & Pérez, Lucía. (2013). El retorno a Ecuador desde España: Estrategias económicas, socio-familiares y afectivas para una integración transnacional. *Final Research Report*. FLACSO-Ecuador: Department of Sociology and Gender Studies.
- Hochschild, Arlie Russell. (2000). The nanny chain. *American Prospect*, 11(4), 32-36.
- Hochschild, Arlie Russell. (2001). Global care chains and emotional surplus value. In W. Hutton & A. Giddens (Eds.), *On the Edge: Living with Global Capitalism* (pp. 130-146). London: Jonathan Cape.
- Hunt, Jennifer. (1984). The development of rapport through the negotiation of gender in field work among police. *Human Organization*, 43(4), 283-296.
- Iliénkov, Edwald V. (s.f. [2009]). *Dialéctica de lo ideal*. <https://www.marxists.org/espanol/ilienkov/dialectica-de-lo-ideal.pdf> última consulta en noviembre de 2015.
- Jabardo, Mercedes. (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Jameson, Fredric. (2002 [1981]). *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. London & New York: Routledge.
- Janack, Marianne. (1997). Standpoint epistemology without the “standpoint”?: An examination of epistemic privilege and epistemic authority. *Hypatia*, 12(2), 125-139.
- Johnson, Kevin R. (1998). Immigration and Latino identity. *Chicano-Latino L. Rev.*, 19, 197.
- Kandiyoti, Deniz. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society*, 2(3), 274-290.
- Katz, Cindi. (1983). *Maidens, Meals and Money* by Meillassoux, C., reviewed in. *Antipode*, 15(1), 42-45.
- Kearney, Michael. (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, 4(1), 52-74.
- Kofman, Eleonore. (2012). Rethinking Care Through Social Reproduction: Articulating Circuits of Migration. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 19(1), 142-162.
- Kulick, Don. (1995). Introduction. The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work. In D. Kulick & M. Willson (Eds.), *Taboo: Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge.
- Kulick, Don, & Willson, Margaret. (1995). *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London & New York: Routledge.
- Lacoste-Dujardin, Camille. (1985). *Des mères contre les femmes: maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris: La découverte.
- Lagarde, Marcela. (1990). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamaison, Pierre, & Lévi-Strauss, Claude. (1987). La notion de maison. *Terrain*(9), 34-39 [online] retrieved on 09/06/2015 <http://terrain.revues.org/3184>.
- Laurent, Erick. (2014). Ethique et « participation sexuelle » lors d’un travail de terrain en milieu gay au Japon. *Journal des anthropologues*(136-137), 81-104.
- Leach, Edmund (1961). *Rethinking anthropology*. London: Athlone Press.
- Manuel, Peter. (1991). Latin Music in the United States: Salsa and the Mass Media. *Journal of Communication*, 41(1), 104-116.
- Markowitz, Fran, & Ashkenazi, Michael. (1999). *Sex, sexuality, and the anthropologist*. USA: University of Illinois Press.
- Mathieu, Nicole-Claude. (1991). *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Indigo et Côté-Femmes.
- Mauss, Marcel. (1923). Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique, Nouvelle série, T.1*, 30-186.
- Meillassoux, Claude. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- Meillassoux, Claude. (2001). *Mythes et limites de l'anthropologie: le sang et les mots*. Lausanne: Page deux.

- Mignolo, Walter. (2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Millett, Kate. (2000 [1969]). *Sexual politics*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. (1988 [1986]). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*(30), 61-88.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*, 28(2), 499-535. doi: 10.1086/342914
- Monjaret, Anne, & Pugeault, Catherine (Eds.). (2014). *Le sexe de l'enquête. Approches sociologiques et anthropologiques*. Lyon: ENS Éditions.
- Moore, Henrietta L. (1999). *Antropología y feminismo* (Vol. 3): Universitat de Valencia.
- Moscoco, Cristina Aguilar, & Olivera, Gladys Agustoni. (1976). Calderon un centro urbano-rural al margen de Quito. *Revista Geográfica*(84), 171-182.
- Muñoz Bernand, Carmen. (1996). Estrategias matrimoniales, apellidos y nombres de pila: libros parroquiales y civiles en el sur del Ecuador. In S. Thyssen & S. Moreno (Eds.), *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador, 1984* (pp. 223-244). Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Muratorio, Blanca. (2000). Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana. In A. Guerrero (Ed.), *Etnicidades* (pp. 235-266). Quito: FLACSO-Ecuador.
- Narotzky, Susana. (1991). La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos. In J. Prat, U. Martínez, J. Contreras & I. Moreno (Eds.), *Antropología de los pueblos de España* (pp. 464-474). Madrid: Taurus.
- Narotzky, Susana. (1997). *New directions in economic anthropology*. London: Pluto Press.
- Needham, Rodney (Ed.). (1971). *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Association of Social Anthropologists of the Commonwealth.
- Newton, Esther. (1993). My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. *Cultural Anthropology*, 8(1), 3-23. doi: 10.1525/can.1993.8.1.02a00010
- Olwig, Karen Fog. (2007). *Caribbean journeys. An ethnography of migration and home in three family networks*. Durham and London: Duke University Press.
- Ortner, Sherry B. (2001). Specifying Agency. The Comaroffs and Their Critics. *Interventions*, 3(1), 76-84.
- Ortner, Sherry B. (2006). Subjectivity And Cultural Critique. *Virtual Brazilian Anthropology*, 3(1), 37-66.
- Oso Casas, Laura. (2000). L'immigration en Espagne des femmes chefs de famille. *Les cahiers du CEDREF*(8-9), 89-140.

- Oso Casas, Laura. (2008). Migration, genre et foyers transnationaux : un état de la bibliographie. *Les cahiers du CREDEF [en ligne]*, 16, 125-146.
- Paredes, Julieta. (2008). Hilando fino. Desde el feminismo comunitario. . In M. C. C. CEDEC (Ed.), <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>. La Paz, Bolivia.
- Parkin, Robert, & Stone, Linda. (2007 [2004]). *Antropología del parentesco y de la familia*. Madrid: Editorial centro de estudios Ramón Aceres, S.A.
- Parreñas, Rhacel Salazar. (2001). Mothering from a Distance: Emotions, Gender, and Intergenerational Relations in Filipino Transnational Families. *Feminist Studies*, 27(2), 361-390.
- Paulí, Julia. (2002). Residencia posmarital y migración: un estudio de caso en grupos domésticos en el Valle de Solís, estado de México. *Papeles de Población*, 8 (34), 191-219.
- Pedone, Claudia. (2008). “Varones aventureros” vs. “madres que abandonan”: reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana. *REMHU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 16 (30), 45-64.
- Pedone, Claudia. (2014). Rupturas y continuidades de los roles de género en contextos migratorios transnacionales. Relatos sobre sexualidad y salud reproductiva de los hijos e hijas de la inmigración ecuatoriana en Cataluña. *Papeles del CEIC*, 2014/2(111).
- Pedone, Claudia, & Gil Araujo, Sandra. (2008). Maternidades transnacionales entre América Latina y el Estado español. El impacto de las políticas migratorias en las estrategias de reagrupación familiar. In C. Solé , S. n. Parella & L. Cavalcanti (Eds.), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. (pp. 149- 176). Madrid: OPI-Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- Pérez Orozco, Amaia. (2006). *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Pérez Orozco, Amaia. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Polanyi, Karl. (1957). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Pratt, Mary Louise. (2006). ¿ Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. *A Contracorriente*, 3(2), 1-33.
- Pulupa, Jaqueline, & Dallemagne, Gregory. (2011). Proyecto fortalecimiento de mujeres líderes Ecuatorianas en España. Working Paper. Madrid: Secretaría Nacional del Migrante (SENAMI), Gobierno del Ecuador.
- Rodríguez García, Dan. (2002). *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*. (Tesis), Universitat Autònoma de Barcelona.

- Rodríguez Maeso, Silvia. (2008). Relaciones de poder e inscripciones identitarias: mujeres y diferencia cultural indígena en contextos latinoamericanos. *ex æquo*(17), 53-70.
- Rodríguez Maeso, Silvia. (2010). Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito. *e-cadernos CES*(7), 94-122.
- Salamone, Frank A. (1995). «Oh! Vous voilà!» L'anthropologue hétérosexuel et le sexe. *Anthropologie et sociétés*, 19(1-2), 253-271.
- Sánchez Aroca, Izaskun. (2012). *Encuentros y desencuentros entre el feminismo negro y el feminismo socialista en Inglaterra*. Manuscrito.
- Sánchez Parga, José. (1984). Estructuras Espaciales del Parentesco en los Andes: Salamagallo Chico. In J. Sánchez Parga, M. Chiriboga, A. Galo Ramón, A. Guerrero, J. Durston & A. Crivelli (Eds.), *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Schinz, Olivier. (2002). Pourquoi les ethnologues s' établissent en enfer? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain. *ethnographiques.org*(1).
- Schneider, David. (1972). What is kinship all about? In P. Reinig (Ed.), *Kinship Studies in the Morgan Memorial Year*. Washington, D.C.: Anthropological Society.
- Scott, Joan W. (2009). Le genre : une catégorie d'analyse toujours utile ? *Diogène*, 225(1), 5-14.
- Segalen, Martine. (2010). *Sociologie de la famille* (7th ed.). Paris: Armand Colin.
- Silverblatt, Irene. (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas" e Irene Silverblatt.
- Solé, Carlota, & Parella, Sònia. (2003). Migrant Women in Spain: Class, Gender and Ethnicity. In J. Andall (Ed.), *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe*. (pp. 61-76). Oxford & New York: Berg.
- Strathern, Marilyn. (1972). *Women in between: Female roles in a male world: Mount Hagen, New Guinea*. London and New York: Seminar Press.
- Suárez Navaz, Liliana. (2004). Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España. *La ventana*, 20, 293-331.
- Suárez Navaz, Liliana. (2007). Identitat, territori i ciutadanes en el camp migratori transnacional. *Revista d'etnologia de Catalunya*(30), 45-69.
- Suárez Navaz, Liliana. (2008). La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos. In J. García Roca & J. Lacomba Vázquez (Eds.), *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar* (pp. 771-796). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Suárez Navaz, Liliana. (2012a). Kichwa Migrations Across the Atlantic Border Regime: Transterritorial Practices of Identity and Rights within a Postcolonial Frame. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(1), 41-64.

- Suárez Navaz, Liliana. (2012b). *La construcción de lo “latino”: perspectivas antropológicas de la diáspora*. Recuperado el 1 de junio de 2015 del sitio web Academia.edu: [https://www.academia.edu/1568563/La construcción de lo latino . Perspectivas antropológicas de la diáspora](https://www.academia.edu/1568563/La_construcción_de_lo_latino_.Perspectivas_antropológicas_de_la_diáspora).
- Suárez Navaz, Liliana, Castañón Romero, Susana, & Anadón Moreno, Eva. (2006). *La mujer indígena ante la migración: Estudio de caso de una comunidad andina*. Paper presented at the Anales del Museo Nacional de Antropología.
- Taussig, Michael. (1980). *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Trachman, Mathieu. (2013). Une «planque pour mater des culs»? *Terrains & travaux*(2), 197-215.
- Van Vleet, Krista E. (2002). The intimacies of power: rethinking violence and affinity in the Bolivian Andes. *American ethnologist*, 29(3), 567-601.
- Van Vleet, Krista E. (2008). *Performing kinship: narrative, gender, and the intimacies of power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Vega, Cristina. (2009). *Culturas del cuidado en transición: Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*. Barcelona: Editorial UOC.
- Velayutham, Selvaraj, & Wise, Amanda. (2005). Moral economies of a translocal village: obligation and shame among South Indian transnational migrants. *Global Networks*, 5(1), 27-47.
- Wade, Peter. (1993). Sexuality and masculinity in fieldwork among Colombian blacks. In D. Bell, P. Caplan & W. J. Karim (Eds.), *Gendered fields: Women, men, and ethnography* (pp. 199-214). London & New-York: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. (1974). *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Warren, Carol AB, & Rasmussen, Paul K. (1977). Sex and Gender in Field Research. *Journal of Contemporary Ethnography*, 6(3), 349-369.
- Waters, William F. (2007). Indigenous Communities, Landlords, and the State: Land and Labor in Highland Ecuador, 1950-1975. In A. K. Clark & M. Becker (Eds.), *Highland Indians and the State in Modern Ecuador* (pp. 120-138). Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Wells, Ida B. (1970). In A. M. Duster (Ed.), *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Whitehead, Tony Larry, & Conaway, Mary Ellen. (1986). *Self, sex, and gender in cross-cultural fieldwork*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Williams, Christine L. (2002). To know me is to love me? Response to Erich Goode. *Qualitative Sociology*, 25(4), 557-560.
- Wittig, Monique. (2006 [1992]). El caballo de Troya. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 45-57). Madrid: EGALES.
- Wolf, Eric. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

- Yanagisako, Sylvia. (1979). Family and Household: The Analysis of Domestic Groups. *Annual Review of Anthropology*, 8(1), 161-205.
- Yanagisako, Sylvia, & Delaney, Carol. (1995). *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. London & New York: Routledge.
- Zuidema, Reiner Tom. (1964). *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*. Leiden: Brill.